

Heinz Werner Neudorfer

BEMERKUNGEN ZUR THEOLOGIE DER STEPHANUSREDE¹

Sich exegetisch mit der Stephanusrede (Apg 7,2-53) zu beschäftigen heißt heute vor allem, drei Fragen² zu beantworten: die historische, die literarische und die theologische Frage. Alle drei Fragestellungen sind natürlich aufs engste miteinander verbunden. Die *historische Frage* stellt sich, seit in der Acta-Forschung Unsicherheit darüber herrscht, ob die Reden tatsächlich überhaupt und (falls dies zutreffen sollte) so gehalten worden sind, wie Lukas sie dokumentiert hat, bzw. seit aus dieser Unsicherheit umgekehrt für sehr viele Forscher die von M. Dibelius³, E. Schweizer⁴ und U. Wilckens⁵ vorbereitete, von W.G. Kümmel so formulierte Gewißheit wurde: "Die Reden der Apg stammen darum vom Verf., auch wenn er im einen oder anderen Fall Nachrichten oder Überlieferungsstücke verarbeitet haben sollte"⁶. Auf die Stephanusrede übertragen, würde dies bedeuten: Es handelt sich hier nicht (wie der unbefangene Leser angesichts der in Apg 6,13-7,1 geschilderten Situation zunächst vermuten würde) um eine 'Verteidigungsrede' (Apologie), in der der Angeklagte auf die gegen ihn vorgebrachten Vorwürfe eingehen würde mit dem Ziel, sich zu entlasten, sondern (und darüber gehen die Meinungen nun auseinander) etwa um eine Predigt, wie sie in einer jüdischen Synagoge gehalten worden sein könnte (vgl. etwa Apg 13,16b-41), und zwar möglicherweise ursprünglich ohne jeden christlichen Hintergrund.

-
- 1 Dieser Aufsatz ist die grundlegend überarbeitete deutsche Fassung eines Beitrags, den ich 1995 für den 6. Band von AICS geschrieben habe. Herrn Prof. Dr. Otto Betz, Tübingen, dem ich diesen Aufsatz widmen möchte, danke ich für viele gute Hinweise. Hilfreich war für mich auch die Diskussion nach dem Vortrag des Textes bei der Facharbeitsgruppe "Neues Testament" im September 1997. - Literaturangaben, die in den Fußnoten nicht ausgeführt sind, beziehen sich auf das Literaturverzeichnis am Ende dieses Aufsatzes.
 - 2 Vgl. E. Haenchens drei Probleme (id., Apg 280f.). Für den Verlauf der Forschung bis Mitte der 70er Jahre vgl. E. Gräßer, Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart, ThR 26,1960, 93-167, und id., Acta-Forschung seit 1960, ThR 41,1976, 141-194; 259-290; 42, 1977, 1-68, und vor allem W.W. Gasque, History, für die späteren Jahre den Forschungsbericht von E. Plümacher, Acta-Forschung. Speziell zur Stephanusrede jetzt S. Légasse, STEPHANOS. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres, LeDiv 147, Paris 1992, bes. 153ff., der aber m. E. keine wesentlichen neuen Einsichten vorlegen kann.
 - 3 M. Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, SHAW.PH, 1949.
 - 4 E. Schweizer, Zu den Reden der Apostelgeschichte, TZ(W) 13,1957, 1-11.
 - 5 U. Wilckens, Missionsreden.
 - 6 W.G. Kümmel, Einleitung 136.

Die *literarische Frage* hängt sehr eng mit der historischen zusammen: Es geht im Grunde darum, die literarische Form der Stephanusrede zutreffend zu bestimmen, nach ihrer formalen und inhaltlichen Verankerung im Kontext zu fragen⁷ und ihre kompositorische Funktion im Rahmen der ganzen Apostelgeschichte ins Auge zu fassen. Daneben ist an die mögliche redaktionelle Bearbeitung zu denken⁸. Damit ist aber bereits die *theologische Frage* im Blick, nämlich die traditions-geschichtliche Frage nach den Wurzeln der in Apg 7 vorgetragenen Theologumena, die im engeren Sinne theologische Frage nach deren Sinn und Bedeutung im frühchristlichen Umfeld, und die wiederum ins Historische zurückweisende Frage, ob die Stephanusrede Rückschlüsse auf die von den 'Hellenisten' (Apg 6) und ihrem Repräsentanten Stephanus vertretene Theologie zuläßt.

I. Der Stand der Forschung

Die Stephanusrede ist Gegenstand zahl- und umfangreicher Untersuchungen gewesen⁹, die auf die genannten Fragen zu sehr verschiedenen Antworten gekommen sind¹⁰. P. Dschulnigg bemerkt dazu: "Überblickt man die Lage der Forschung zur Stephanusrede anhand neuerer Kommentare, so ergibt sich in etwa folgendes Bild: Die längste Rede der Apg wird in ihren Grundzügen mehrheitlich auf Traditionsvorgaben zurückgeführt. Die Rede wird in ihrer Substanz gerne in Kreisen des hellenistischen Judenchristentums lokalisiert, welche sich ihrerseits an Geschichtsrückblicken des hellenistischen Judentums orientierten. Der Redaktor der Apg habe diesen Geschichtsrückblick aufgenommen, sprachlich überarbeitet und im Blick auf die vorausgesetzte Redesituation ergänzt. Dabei wird der Umfang der zufügenden Überarbeitung durch den Redaktor unterschiedlich eingeschätzt, sie reicht von der Einfügung grösserer Komplexe bis zur Annahme von nur sehr geringen Zusätzen. Daneben gibt es wenige Fachleute, welche bei der Stephanusrede wie bei anderen Reden der Apg an eine schriftstellerische Kom-

7 Auch hier gehen die Meinungen weit auseinander; für die Ansicht, daß in Apg 7 sehr wohl auf die Anklagen eingegangen wird, vgl. nur Scott, Speech 93.

8 Neben den in der Bibliographie genannte seien zwei ältere Untersuchungen erwähnt: J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte*, MThS 1,16, München 1963, und R. Storch, *Die Stephanusrede Apg 7,2-53*, Diss. Göttingen 1967.

9 Vgl. die Bibliographie!

10 R. Pesch, *Apostelgeschichte 246f.*, schreibt: "Während mit großer Sicherheit ausgeschlossen werden kann, daß erst Lukas die Rede komponiert hat, bleibt größere Unsicherheit bezüglich der Vorgeschichte der vorluk. Tradition und der Anteile luk. Redaktion am vorliegenden Text. ... Unter traditions- und redaktionskritischem Aspekt bleibt die Auslegung der Stephanusrede also mit einigen Unsicherheiten behaftet. Entsprechend ist Vorsicht bei ihrer überlieferungskritisch- historischen Auswertung im Blick auf den Stephanuskreis, aus dem sie stammen kann, geboten."

position des Verfassers denken. ... Fast einhellig urteilt die neuere Forschung, dass die Rede nicht auf Stephanus zurückgeht."¹¹

1.1 Die historische Frage

“Erstaunlicherweise haben Zweifel an der Historizität der Reden der Apostelgeschichte kaum dazu beigetragen, von Spekulationen über Stephanus abzuhalten. In Wirklichkeit könnte man sagen, daß die Unsicherheit im Blick auf die Stephanusrede für viele ein beträchtliches Kapital [a considerable asset] darstelle. Das liegt an den komplexen Beziehungen zwischen den Anklagen in 6,11-14 und der Rede in 7,2-53“, schreibt C.C. Hill¹², und er könnte damit recht haben. Anders als in der angelsächsischen Forschung besteht im deutschsprachigen Bereich weitgehende Einigkeit darüber, daß die Rede in der vorliegenden Form weder 'genuin' noch 'relevant' ist, daß sie also weder wirklich auf Stephanus als 'Autor' zurückgeht, noch gar daß sie in der Apg 6/7 beschriebenen Situation gehalten worden sei, daß sie folglich keine Primärquelle für die historische Persönlichkeit und die Theologie des Stephanus¹³ und der 'Hellenisten' ist. J. Zmijewski meint:

“Die Rede des Stephanus vor dem Synhedrium (7,2-53), ..., gehört nicht zum Bestand der vorgegebenen Stephanustradition. Bei dieser handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um den Bericht über einen spontanen Akt von 'Lynchjustiz'. Zu einem solchen aber dürfte eine derartig lange Rede kaum passen. Es wäre jedenfalls nicht recht zu verstehen, warum das Auditorium dem Redner so lange Zeit ohne Unterbrechung zuhören sollte, um ihn dann sofort zu steinigen. Zudem ist die Rede nach Stil und Thematik keine typische Märtyrerrede.“¹⁴

Es geht also zumindest in diesem Teil der Forschung im Grunde längst nicht mehr um die historische Frage im oben beschriebenen Sinne, sondern eigentlich nur noch um die literarische nach der Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte.

11 P. Dschulnigg, Rede, 195f. Ähnlich urteilt F.F. Bruce, ANRW 2582: “Die Annahme, sie [die Reden der Apg; Vf.] seien freie Kompositionen des Verfassers, die lediglich dazu dienen sollten, seine eigenen Gedanken zu transportieren, ist angesichts der Tatsache, daß in ihnen ganz verschiedene Gesichtspunkte bis hin zu solchen, die von seiner eigenen Sicht abweichen, zum Ausdruck kommen, schwer aufrecht zu erhalten. Ganz augenscheinlich gilt dies für die Verteidigungsrede des Stephanus vor dem Sanhedrin (Apg 7,2-53), eine Rede, in der wir ein Manifest eines Teils der frühen hellenistischen Christenheit sehen dürfen” (eigene Übersetzungen).

12 C.C. Hill, Hellenists 53 (eigene Übersetzung).

13 Anders A. Spiro, Background 293f., für den es sich um eine zuverlässig überlieferte Rede handelt. Allerdings sieht er sie in enger Verbindung zur Theologie der Samaritaner.

14 J. Zmijewski, Stephanusrede 87; Zmijewskis Frage nach der Geduld der Zuhörer angesichts der sich unmittelbar anschließenden Steinigung beachtet m. E. zu wenig, daß (nach der uns vorliegenden Gestalt der Rede) der extrem provokative Schlußteil ja nur sehr kurz ist - eben weil die Zuhörer dadurch zum Eingreifen veranlaßt wurden. Anders als Zmijewski: E. Richard, Method, der in Apg 6,1-8,4 eine ursprüngliche literarische Einheit sieht.

Die Arbeit der vergangenen hundert Jahre war weitgehend darauf ausgerichtet zu zeigen, daß die Rede nicht in die zugrunde gelegte historische Situation passe, weil der Redner weder auf die Vorwürfe der Ankläger (Kritik an Tempel und Gesetz, 6,13) noch auf die entsprechende Nachfrage des Hohenpriesters (7,1) eingehe, was doch zu erwarten sei¹⁵. Während zunächst die Ansicht vorherrschte (und nach Hill wieder an Boden gewinnt), die Rede sei ein rein lukanisches Produkt¹⁶, ist man in der Zwischenzeit zu einer vorsichtigeren Haltung übergegangen. Meist wird mit der lukanischen Überarbeitung einer Vorlage gerechnet¹⁷. E. Plümacher urteilt: "Wahrscheinlicher bleibt indes die Annahme, daß Lk in Apg 7 eine Quelle jüdischer Herkunft benutzt hat. Alles übrige - woher die Quelle stammte und wie weitgehend sie vor Lk und durch Lk bearbeitet worden ist - scheint weit offen"¹⁸.

1.2 Die literarische Frage

Unter diesen Umständen legt es sich natürlich nahe zu fragen, woher die Rede stammt, die Roloff ein "sperrige[s] Traditionsstück" genannt hat¹⁹, wie sie an ihren jetzigen Platz gelangt ist und welche kompositorische Funktion sie dort hat. I.H. Marshall spricht für einen beträchtlichen Teil der Forscher, wenn er schreibt:

"... die Rede hat ihre eigene Bedeutung im gesamten Geschichtsablauf der Apostelgeschichte, indem sie zeigt, daß die Juden, denen das Evangelium zuerst gepredigt worden war, es abgelehnt haben, und indem sie der Kirche auf diese Weise den Weg frei gibt, sich von Jerusalem und dem Tempel abzuwenden und künftig draußen zu missionieren, in letzter Konsequenz dann unter den Heiden."²⁰

M. Hengel sieht die Funktion der Stephanusrede darin, daß Lukas durch sie "auf seine Weise - diesen Bruch [sc. zwischen Altem und Neuem in der Geschich-

15 Anders jetzt Dschulnigg, Rede 204ff.

16 So u.a. G. Stählin, Apg 112; J. Bihler, Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte, MThS.H 16, 1963, 86; ähnlich denkt J. Kilgallen, Speech, 121; vgl. C.C. Hill, Hellenists 89. E. Richard schreibt: 'The discourse is a creation of the author of Acts, as are the other speeches' (Richard, Method 357). Nach R. Pesch, Apg 246, kann diese Auffassung 'mit großer Sicherheit ausgeschlossen werden'.

17 So rechnet G. Schneider, Apg 1, 452, damit, daß die vorlukanische Rede 'dem griechisch sprechenden Judentum angehört'; ähnlich J. Roloff, Apg 118, und vorsichtiger R. Pesch, Apg 246f. I.H. Marshall, Acts 132f., denkt an eine nur relativ vorsichtige Bearbeitung durch Lukas.

18 E. Plümacher, Forschung 135; ähnlich urteilt R. Pesch, Apg 247: 'Unter traditions- und reaktionskritischem Aspekt bleibt die Auslegung der Stephanusrede also mit einigen Unsicherheiten behaftet.'

19 J. Roloff, Apg 117.

20 I.H. Marshall, Acts 132 (eigene Übersetzung). C.C. Hill kommt zu ganz ähnlichen Ergebnissen (id., Hellenists, 81).

te Gottes mit den Menschen] in der Apg durch die Stephanusrede Apg 7 und dann in dem Petrus in den Mund gelegten Satz über das Gesetz als das 'Joch', 'das weder unsere Väter noch wir tragen konnten' [15,10], zum Ausdruck" bringt, "eine Deutung, die jüdischer Tradition schroff widersprach."²¹

1.3 Die theologische Frage

Bleibt schließlich zu klären, welche Theologie in der Rede zum Tragen kommt. Verschiedene Vorschläge wurden unterbreitet: Man dachte u.a. an einen samaritanischen²², alexandrinischen²³, essenisch-qumranischen²⁴ oder judenchristlich-ebionitischen²⁵ Hintergrund. Die Mehrheit der Ausleger hält aber eine Herkunft der Rede aus Kreisen der christlichen Hellenisten mindestens für möglich, wenn nicht für wahrscheinlich.²⁶ Damit ist eine sprachliche und inhaltliche Nähe einerseits zu Paulus, andererseits auch zu bestimmten anderen Gruppen in bestimmten Punkten (z.B. zum Hebräerbrief) aber nicht ausgeschlossen.

II. Die historische Frage

2.1 Die Stephanusrede und die vorausgesetzte Situation

Nach Riesner²⁷ ereignete sich die Steinigung des Stephanus um das Jahr 31/32 n. Chr., also nur 1-2 Jahre nach dem vermuteten Todesdatum Jesu am 7. April 30²⁸. Die urchristliche Bewegung befand sich aufs Ganze gesehen wohl auf dem Höhepunkt ihres Einflusses auf das jüdische Volk, während die meisten politischen und religiösen Führer sich bereits deutlich von ihr distanzieren. Die Krise des sog. 'Witwenstreits' war offenbar überwunden, als der auch missionarisch aktive Armenpfleger Stephanus im Milieu der 'hellenistischen' Diasporasynagogen Jeru-

21 M. Hengel, *Geschichtsschreibung* 41f.

22 So in verschiedener Weise u.a. A. Spiro & C.S. Mann, *Background*; M.H. Scharleman, *Stephen*; O. Cullmann, 'Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium', in *Jesus und Paulus* (FS W.G. Kümmel; Göttingen, 1975) 44-56; kritisch zu dieser Meinung u.a.: W.H. Mare, *Acts 7*; G. Stemberger, *Stephanusrede*; G. Schneider, 'Stephanus, die Hellenisten und Samaria', in J. Kremer, *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, BETHL 48 (Gembloux/Louvain, 1979) 215-240, sowie differenziert id., *Apg 449-452*. R. Pesch hält diese Position für "überzeugend widerlegt" (id., *Apg 247*).

23 L.W. Barnard, *Stephen*.

24 A.F.J. Klijn, *Stephen's Speech - Acts VII.2-53*, NTS 4 (1957/58) 25-31; P. Géoltrain, 'Esséniens et Hellénistes', *ThZ* 15 (1959) 241-254.

25 H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949) 440-447; zur m. E. überzeugenden Kritik vgl. F.F. Bruce, *Acts 13*1f.

26 So z.B. schon F.F. Bruce, *Acts 13*: '... in his speech we may recognize the first manifesto of Hellenistic Christianity; ähnlich Roloff 118; Schneider, *Apg 448*; Pesch 246; Zmijewski 93.

27 R. Riesner, *Frühzeit* 56.286.

28 So jetzt - nach anderen - P. Stuhlmacher, *Theologie* 55-57; R. Riesner, *Frühzeit* 52.

salems, aus dem er wohl selbst kam, mit andersdenkenden Juden in Konflikt geriet. Aufgrund seiner geistigen und geistlichen Qualitäten gelang es nicht, ihn überzeugend zu widerlegen. Deshalb griff man zu theologisch-juristischen Mitteln. Es kam (anscheinend überstürzt) zu einem *ad hoc* anberaumten (Schnell-)Verfahren vor dem Synhedrion. Stephanus wurde angeklagt, er agitiere gegen 'diesen heiligen Ort und das Gesetz' (6,13). Falsche Zeugen traten auf und hielten ihm entsprechende Aussagen vor. Der Hohepriester, der Vorsitzende des Gerichts, erteilte dem Angeklagten das Wort zur Verteidigung.

Ein wichtiges Argument hinsichtlich der historischen Fragwürdigkeit der Stephanusrede lautet nun, die Rede passe (jedenfalls in ihrer jetzigen Gestalt) gar nicht in die vorausgesetzte Situation. Werfen wir also einen Blick auf die Lage, in der Stephanus sich befand! Was konnte, was mußte der Angeklagte tun, wenn er einigermaßen ungeschoren herauskommen wollte und dabei doch ehrlich, ja sogar im guten Sinne missionarisch bleiben wollte? Redegewandt und diskussionsenerfahren wie er war (6,9f.), verbot sich eine unmittelbare Beantwortung der Frage des Hohenpriesters mit 'Ja' oder 'Nein' von selbst, wäre aber auch der Sache nicht gerecht geworden, wie die Rede zeigt. Es mußte dem Beschuldigten daran liegen, die Gemüter erst einmal zu beruhigen, indem er von einer Anklägern wie Angeklagtem gemeinsamen Basis aus sein Anliegen vorzutragen. Diese Ausgangsbasis konnte nur im Rückgriff auf die verbindenden Wurzeln liegen. Stephanus mußte aus der gemeinsamen israelitisch-jüdischen Tradition heraus die theologischen Abweichungen entwickeln, die die (hellenistisch-)christliche Verkündigung tatsächlich vom Judentum trennte. Diese Unterschiede zu leugnen wäre sinnlos gewesen. Es scheint mir von dieser Überlegung her völlig natürlich, wenn er mit dem Ursprung israelitischer Identität einsetzt, mit Abraham, wie es auch an anderen Stellen des NT geschieht²⁹. Dies gilt um so mehr, als bei Abraham auch der Ursprung der Verheißungs- und Heilsgeschichte Gottes mit dem jüdischen Volk liegt, die in Christus zu ihrem Ziel gekommen ist, auf das Stephanus gewiß hinaus wollte. Nimmt man die orientalische Vorliebe für weitschweifige Rede hinzu, so besteht kein Anlaß, das Stillhalten der Zuhörer in Zweifel zu ziehen, über deren Verhalten Lukas die Leser ja nicht informiert.³⁰ Da aber auch die Rede selbst von gegen seine Ankläger gerichteten Spitzen nicht frei ist, wird verständlich, daß es früher oder später zu einem Ausbruch kommen mußte. Das Argument, die Darstellung des Lukas passe nicht zur vorausgesetzten Situation, führt nicht weiter, versperrt eher den Zugang zu einem historischen wie theologischen Verständnis der Rede.

29 Vgl. Mt 1,17; 3,9; Joh 8,33; Apg 13,26; Röm 4,1; 11,1; 2 Kor 11,22; Hebr 2,16.

30 Eine vergleichbare Situation liegt Apg 21,40 vor, wo das aufgeputschte Volk wider Erwarten (und dennoch historisch verständlich!) auf Paulus hört.

2.2 Der Prozeß gegen Stephanus und der Prozeß gegen Jesus

Die historische Wahrscheinlichkeit, daß Stephanus in der Apg 6/7 geschilderten Prozeßsituation die Gelegenheit zu einer Aussage bekam, ist m. E. sehr hoch³¹. So entspricht es dem natürlichen Rechtsempfinden, so sieht es die mischnische Strafprozeßordnung vor³², so war es auch im Prozeß Jesu.

Der Vergleich der Stephanusperikope mit dem Prozeß und der Hinrichtung Jesu nach Mk bzw. Lk wurde in der einschlägigen Literatur längst durchgeführt. Auf Parallelen und Unterschiede wurde aufmerksam gemacht. Nicht hinreichend geklärt werden konnte die Frage, ob es sich um ein ordentliches Gerichtsverfahren handelt und vor welchem Gerichtshof die Verhandlung stattgefunden hat. Hierzu einige Anmerkungen:

1. Hinter der gegen den Beschuldigten vorgehenden Gruppe stehen bei Jesus nach Mk die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und die Ältesten (Mk 14,43), bei Stephanus nach Lukas Volk, Älteste und Schriftgelehrte (Apg 6,12). Damit tritt im Fall Jesu sogleich die oberste Behörde in Gestalt der Hohenpriester auf den Plan. Allerdings war ja die Eskalation in Sachen "Jesus von Nazareth" schon lange absehbar (vgl. Mk 3,6!) und war der Fall selbst längst zur "Chefsache" geworden. Bei Stephanus dagegen handelt es sich um eine Bewegung an der "Basis", im Volk, wobei die Meinungsführer durchaus eingeschlossen sind. Das Fehlen der Hohenpriester an dieser Stelle bestätigt die Darstellung des Lukas, nach der es sich zunächst um Vorgänge innerhalb eines relativ deutlich abgegrenzten Teils der jüdischen Gesamtgemeinde in Jerusalem handelt hat.

2. Der von Mk verwendete Begriff κρατεῖν (Mk 14,44) bezeichnet ein "mehr oder weniger gewaltsames Ergreifen", das aber "jeweils unabhängig vom Willen des von ihm Betroffenen"³³ erfolgt. Es ist dabei auch ein stehender Terminus für die Festnahme. Dagegen trägt das von Lukas für die Ergreifung des Stephanus benutzte Wort συναρπάζειν (Apg 6,12) eher den Akzent des ungeordneten, gewaltsamen Packens³⁴.

31 Ausführlicher habe ich mich mit dem Problem "regulärer Prozeß oder Akt der Lynchjustiz" in meiner Arbeit "Der Stephanuskreis" beschäftigt. Außerdem weise ich auf den neueren Beitrag von O. Betz über "Probleme des Prozesses Jesu" in ANRW II.25,1,565-647 hin.

32 Dabei ist zu berücksichtigen, daß der hier relevante Text aus dem Traktat Sanhedrin (mSanh 4-5) zwar aus späterer, tannaitischer Zeit stammt, als sich die pharisäische Richtung nach dem Ende des Tempels schon gegen die Sadduzäer durchgesetzt hatte und bestimmend geworden war, daß aber die dort wiedergegebenen Bestimmungen kaum "inventions pure and simple of the Tannaim" sein werden (Schürer-Vermes 2,225), sondern mindestens grundsätzlich die rechtlichen Gepflogenheiten des 1. Jh.s widerspiegeln werden.

33 P. von der Osten-Sacken 777.

34 W. Bauer, Wörterbuch 1554.

3. Die sich nun anschließende Vorführung vor dem zuständigen Beamten bzw. Gremium beschreibt Mk 14,44.53 mit ἀπάγειν, dem zugehörigen *terminus technicus* der Rechtssprache³⁵, während Lukas das allgemeinere ἄγειν wählt (Apg 6,12).

4. Die Vorführung Jesu findet nach Mk 14,53 beim (amtierenden) Hohenpriester statt (Lk 22,54 nennt den Ort der Vorführung: das Haus des Hohenpriesters), Stephanus dagegen wird sogleich εἰς τὸ συνέδριον “zum bzw. vor das Synhedrion” gebracht (Apg 6,12). Hierbei ist zu beachten, daß es neben dem “Großen Synhedrion” mit 71 Ratsherren auch “Kleine Synhedria” mit 23 Mitgliedern gab³⁶, die nach der Mischna ebenfalls das Recht hatten, Todesurteile zu fällen (wenn auch sicher nicht aus eigener Vollmacht zu vollstrecken (vgl. Joh 18,31). Es könnte sich in Apg 6-8 um das Synhedrion der bzw. einer jüdisch-hellenistischen Gemeinde Jerusalems gehandelt haben. Dem offizielleren Charakter des Prozesses Jesu entspricht die Angabe Mk 14,55, “die Hohenpriester und das ganze Synhedrion” hätten die Verhandlung betrieben. Probleme macht im Stephanusbericht die Erwähnung des Hohenpriesters (7,1), der offenbar den Prozeß leitete. Wurde er von dem “Kleinen Synhedrion” zugezogen, als man den weitreichenden Charakter des Falles erkannte? Oder wurde gar das ganze Verfahren dem Großen Synhedrion übertragen? Wir wissen es nicht. Die aufgeregte Stimmung des Berichts spricht eher dagegen.

5. Bei der Beweisaufnahme berichtet Markus von “vielen”, die (offenbar von sich aus, in Eigeninitiative) “lügnerisches Zeugnis ablegten” (14,56f.). Nach Apg 6,13 dagegen “stellten sie [wer?] lügnerische Zeugen auf”, d. h. die Initiative ging von Anderen [vom Gericht selbst?] aus.

6. Jesus und Stephanus erhalten nach dem Prozeßrecht die Möglichkeit, sich zu verteidigen (Mk 14,61f.; Apg 7,1), die beide freilich unterschiedlich nutzen: Jesus, indem er seine Messianität mittels einer traditionellen Selbstoffenbarungformel offenlegt (Mk 14,62), Stephanus, indem er seine Zuhörer durch eine lange Rede, die durchaus predigtartigen Charakter hat, zu derselben Erkenntnis führt (Apg 7,2-53).

7. Bei Mk 15,1 (vgl. auch Lk 22,66) finden sich noch Spuren einer zweiten und entscheidenden Sitzung, die nach mischnischem Recht in diesem Fall nötig war und mit der Beschlußfassung endete. Davon ist in Apg 6f. nichts zu finden. Im Gegenteil: Durch seine provozierenden Äußerungen bringt Stephanus die Anwe-

35 A.a.O. 157.

36 Schürer-Vermes 2,225f.

senden derart in Wut, daß sie - alle Rechtsbräuche und Rücksichten vergessend - sich zu sofortiger Steinigung hinreißen lassen.

8. Das verurteilende Gremium setzt sich nach Mk 15,1 aus den Hohenpriestern, den Ältesten, den Schriftgelehrten und dem ganzen Synhedrion zusammen. Die Verurteilung wird mit dem dafür allein angemessenen Rechtsterminus *κατακρίνειν* (Mk 14,64) beschrieben. Bei der Verhandlung gegen Stephanus werden die verantwortlichen Personengruppen dagegen nicht (noch einmal) genannt. Die gesamte Zuhörerschaft nimmt die Sache nun in ihre Hand - von den anwesenden Amtspersonen gewiß nicht gebremst. Von einer förmlichen Verurteilung ist nicht die Rede.

9. Nach dem Urteilsspruch wird Jesus in Fesseln gelegt, abgeführt und den zuständigen römischen Behörden ausgeliefert (Mk 15,1: *δέω, ἀποφέρω* und *παράδίδωμι* sind *termini technici* der Gerichts- bzw. Polizeisprache). Die Verben *ὀρμάω* (Apg 7,57) und *ἐκβάλλω* (Apg 7,58) haben dagegen wieder die Konnotation des Unbeherrschten, Drängenden, Unbedachten, wenn auch *ἐκβάλλω* durchaus rechtliche Bezüge haben kann (Verstoßung der Ehefrau Gal 4,30, Ausschluß aus der Synagogengemeinschaft Joh 9,34f.).

10. Nach dem allen dürfte klar sein, daß wir es bei Stephanus - anders als trotz aller Probleme bei Jesus - *nicht* mit einem regulären Prozeß zu tun haben. Der Stephanusbericht trägt zwar Züge, die in diese Richtung weisen (der Ort der Verhandlung, das verhandelnde Gremium, der vorsitzende Hohepriester, die Möglichkeit der Verteidigung), doch sind sie nicht letztlich bestimmend. Das Geschehen geriet (möglicherweise aus der Sicht der Verantwortlichen nicht unerwünscht) außer Kontrolle und endete als Lynchjustiz. Bei der historischen wie theologischen Beurteilung sollte nicht außer acht gelassen werden, daß "Falschpropheten" als Verführer des Volkes (und darum handelte es sich aus jüdischer Sicht ja bei Stephanus) nach Dtn 13,9-11 ohne Schonung und sofort zu steinigen waren.

2.3 Die Geschichtlichkeit der Stephanusrede

Es wird häufig betont, die Stephanusrede sei in Wahrheit gar keine Verteidigungsrede (Apologie), sondern der Form und dem Inhalt nach viel mehr eine Predigt. Wer aber war Stephanus? Er war ein wegen seiner religiösen Überzeugung angeklagter Christ, ein 'Überzeugungstäter'. Ein Blick in die Geschichte vor und nach Stephanus bis in unsere Gegenwart zeigt, daß 'Überzeugungstäter' nicht selten die Gelegenheit, sich vor Gericht verteidigen zu müssen, nutzten, um dafür ein flammendes Bekenntnis zu ihrer Weltanschauung abzulegen und vielleicht

ihre Zuhörer dadurch zu beeindrucken oder - wie F.J. Foakes Jackson formuliert: "... use the opportunity for making a partisan address"³⁷.

Man mag diese Frage unterschiedlich entscheiden; mir scheint es völlig verständlich, wenn Stephanus, dem die zunehmende Unruhe seiner Zuhörer nicht verborgen geblieben sein kann, in dieser Situation seine eigene Sicherheit zurückstellte und mit V. 51 provokativ und abrupt zu einer missionarischen Bußpredigt überging. Bedenken wir zudem, daß uns Lukas (methodisch im Sinne des Thukydides) ja nicht die gesamte Rede dokumentieren kann, so haben wir es hier wohl mit einem historisch erstaunlich zuverlässig überlieferten und von Lukas überraschend präzise dargestellten Text zu tun. Schließlich mußte die Stephanusrede für die 'Hellenisten' angesichts der Situation (erstes Martyrium eines Nachfolgers Jesu) und angesichts ihres programmatischen Inhalts so bedeutsam sein, daß es kaum vorstellbar ist, ihr Inhalt sei ganz einfach 'versickert'³⁸. Letzte Äußerungen wichtiger Persönlichkeiten (und eine solche war Stephanus für seinen Kreis ganz sicher) pflegen sorgfältig bewahrt und überliefert zu werden. Es spricht m. E. viel für die Authentizität der Rede in ihrem Grundtenor³⁹.

Spricht Lukas in Apg 7? Ja und nein. Die These, die Stephanusrede sei von vorn bis hinten von Lukas 'komponiert', ist m. E. überzeugend zurückgewiesen worden. Und doch finden wir in ihr typische Merkmale lukanischer Sprache, auf die in vielen Arbeiten bereits hingewiesen wurde⁴⁰. Hierzu zählt z. B. auch, daß Lukas als Redaktor seiner Quelle Verbindungslinien von der Stephanusrede zum Stephanusbericht (Apg 6/8) und von dort in sein Evangelium hinein herstellt bzw. hervorhebt⁴¹. Dazu gehört u.a. das Stichwort σοφία⁴² (Apg 6,3.10; 7,10.22), vermittels dessen der Redner neben so bedeutende und verehrte Gestalten der Geschichte Israels wie Joseph und Mose gestellt wird.⁴³ Mit Mose verbindet ihn

37 F.J. Foakes Jackson, *The Acts of the Apostles*, London 1938,65; anders C.C. Hill, *Hellenists* 53f. Zur Problematik unsachgemäßer formgeschichtlicher Arbeit vgl. unten!

38 Vgl. auch J. Dschulnigg, *Rede* 207.

39 Ähnlich M.H. Scharlemann, *Speech* 57.

40 Grundlegendes Hilfsmittel ist hier immer noch die Arbeit von G. Duterme, *Le vocabulaire du discours d'Étienne (Actes 7)*, Diss. Louvain 1950.

41 Auf eine deutliche Parallele des Stephanusmartyriums zur Passion Jesu habe ich an anderer Stelle hingewiesen (Neudorfer, *Stephanuskreis* 209 Anm. 212); vgl. aber auch V. Hasler, *Jesu Selbstzeugnis und das Bekenntnis des Stephanus vor dem Hohen Rat. Beobachtungen zur Christologie des Lukas*, SThU 36, 1966, 36-47.

42 Dieses Stichwort könnte allerdings bereits in der Quelle vorhanden gewesen sein, weist es doch geistesgeschichtlich in Richtung auf das alexandrinische Judentum zeitgenössischer Prägung.

43 Man beachte auch die Brücke zu Jesus Lk 2,40.52; 11,49; 21,15! Σοφία kommt in der Apg nur in Kap. 6f. vor!

auch das Wirken von *τέρατα καὶ σημεῖα* (vgl. 7,36 mit 6,8)⁴⁴, mit Joseph dagegen die Tatsache, daß beide mit *σοφία* und *χάρις* (vgl. 6,8 mit 7,10) ausgestattet in schwieriger Situation für Nahrung sorgten (vgl. 7,11-13 mit 6,1-6). Auf Lukas als Bearbeiter weist das *οὐρανός*-Motiv⁴⁵ (7,42.49.55), das er liebt, und könnte auch das Stichwort *χειροποίητος*⁴⁶ (7,7) zurückgehen, das in der Areopagrede (17,24) aufgenommen wird. Allerdings ist der Gedanke weder Paulus (Eph 2,11; *vice versa* 2 Kor 5,1) noch Jesus fremd (Mk 14,58). Es gibt demnach Spuren, hinter denen man eine lukanische Bearbeitung vermuten kann. Dschulnigg hat aber darauf aufmerksam gemacht, daß die beiden verbreiteten Annahmen (1. Stephanus gehörte zu den Jerusalemer Hellenisten und hat wohl deren Theologie mit geprägt; 2. die Rede Apg 7 geht wahrscheinlich quellenmäßig auf das hellenistische Judenchristentum zurück) auch dahingehend verbunden werden können, daß die Schöpfer der Rede eben jene 'Hellenisten' waren.⁴⁷ Geht man aber entschlossen und ohne Seitenblick auf die Sekundärliteratur noch einen Schritt weiter, dann muß gefragt werden, warum die Rede substantiell denn nicht tatsächlich auf Stephanus, den theologisch geschulten Diaspora-Judenchristen, zurückgehen könnte.

2.4 Die Bedeutung des Stephanus(kreises) im Urchristentum

Daß die Stephanusrede tatsächlich für die frühchristlichen 'Hellenisten' ein Dokument von besonderer Bedeutung darstellt, macht ein Blick auf ihre Stellung im Rahmen des Urchristentums deutlich⁴⁸. Zunächst ist auf ihre zentrale Position im Kontext des urchristlichen Traditionsprozesses hinzuweisen: Die Weltstadt Antiochia, wo sich nach der Vertreibung aus Jerusalem offenbar ein ansehnlicher Teil der aus Jerusalem vertriebenen Christen niederließ (Apg 11,19f.), war wohl eine Art 'Umschlagplatz' urchristlicher (Jesus-) Tradition. Hier soll nach den Evangelienprologen Lukas, der Verfasser der Apg, beheimatet gewesen sein⁴⁹, und vor allem hier und in Jerusalem (Gal 2,2) erhielt der Apostel Paulus das 'Rohmaterial' für seine Theologie⁵⁰, auf das er an einigen Stellen explizit hinweist (z. B. 1 Kor 15,3a; 11,23a?). Hier nahm die frühe Christenheit auch erstmals eine

44 Es fällt auf, daß Stephanus sogar *τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα* gewirkt hat, und zwar ἐν τῷ λαῷ, Mose dagegen 'nur' ἐν γῆ Αἰγυπτῶ. Soll Stephanus dadurch als 'größer als Mose' dargestellt werden?

45 Οὐρανός kommt 62mal im lukanischen Doppelwerk vor!

46 Vgl. zu diesem Begriff auch Mk 14,58 und 4QFlor!

47 P. Dschulnigg, a.a.O. 206f.

48 Zum Problem insgesamt vgl. auch K. Haacker, Stephanus, und meinen Artikel "Urchristentum".

49 Nach Kümmel, Einleitung 116, zuverlässig erst bei Euseb, h.e. 2,4,6; die frühere Quelle (antimarkionitische Evangelienprologe) hält er für unbrauchbar; vgl. auch Neudorfer, Lukas, 900.

50 Vgl. etwa Stuhlmacher, Theologie, 141.161.180-182.284-286.

so spezifische Gestalt an, daß es möglich und nötig wurde, sie auch terminologisch von der jüdischen Religionsgemeinschaft zu unterscheiden⁵¹. Hier (wenn nicht schon in Jerusalem) kam es zu entscheidenden Prägungen der Jesusbotschaft in griechischer Sprache.

Zweitens wurde die Jesustradition aber nach allem, was wir wissen und begründet vermuten können, schon in Jerusalem ins Griechische übertragen, damit die zahlreichen Diasporajuden, die nur griechisch sprachen, mit ihm erreicht werden konnten. Natürlich beherrschten viele Palästinajuden die Weltsprache. Diese Tatsache macht aber das Werk der zweisprachigen (Diaspora-) Juden nicht entbehrlich. Sie waren es ja, die von Jugend an mit der LXX lebten und in ihr zu Hause waren. Die Übersetzung der Jesustradition konnte kein rein mechanischer Vorgang sein. Hier war theologische Arbeit zu leisten. Hinzu kommt die Entwicklung eines missionarischen Konzepts, um (zunächst nur) die Jerusalemer Diasporajuden für den Messias Jesus zu gewinnen, und es gab gute Gründe dafür, warum gerade die 'Hellenisten' eine starke missionarische Motivation entwickelten⁵².

III. Die literarische Frage

3.1 Die kompositorische Stellung und Bedeutung der Rede in der Apg

Die Apostelgeschichte zeichnet sich auch dadurch aus, daß man in ihr strukturell verschiedene Gliederungsprinzipien entdecken kann. Die Grundstruktur gibt - wie bei einem historischen Werk nicht anders zu erwarten - die grundsätzlich *chronologische* Abfolge, in der Lukas die Ereignisse berichtet. Er selbst weist im Prolog seines Doppelwerks durch die Stichworte διήγησις πραγμάτων und καθεξῆς (Lk 1,1.3) darauf hin. Wie ein zweites Raster legt sich die *geographische* Struktur darüber, nämlich der Auftrag Jesu (Apg 1,8b), dessen Erfüllung Lukas in seinem Buch darstellt. Von Anfang seines Doppelwerks an hebt Lukas

51 Apg 11,26.

52 Apg 11,19f.; die Gründe hingen mit ihrer Biographie zusammen: Sie, die als Minderheit in einer heidnischen Umgebung aufgewachsen waren, sahen in den Heiden keine verabscheuungswürdigen Kreaturen, von denen der größtmögliche Abstand zu halten war und mit denen man möglichst wenig verkehrte. Vielmehr hatten sich in ihrem Heimatmilieu mancherlei menschliche, auch freundschaftliche Beziehungen zwischen Juden und Heiden ergeben, und es ist nur verständlich, wenn ihre Synagogenverbände offene Türen auch für heidnische Gäste hatten. Dabei muß das Spektrum solcher Diasporagemeinden beachtet werden: Es reichte von streng national-religiös gesinnten Gemeindegliedern bis hin zu extrem liberalen Juden, deren Angleichung so weit ging, daß sie ihrer Tochter den Namen der heidnischen Göttin "Diana" geben konnten, wie ein Grabstein in Nordafrika belegt. Zu diesem Thema vgl. auch H.-W. Neudorfer, Stephanuskreis 330f.; id., Apg 1,135ff.; zum Thema "Hellenisten und urchristliche Mission" vgl. M. Hengel, Ursprünge.

darauf ab, daß und wie das Evangelium Menschen in Bewegung setzt.⁵³ In der Stephanusrede zeigt er dasselbe an atl. Beispielen. Die Verben ἐξέρχομαι (V. 7), (ἐξ-)ἀποστέλλω (V. 12.14.34.35), ἐξάγω (V. 36.39) und das Substantiv ἔλευσις (V. 52) machen das zur Genüge deutlich. Sie implizieren eine 'Weg-Bewegung', das heißt das Verlassen eines zuvor erreichten Punktes. Sollte damit den Juden 'Beweglichkeit' signalisiert werden, die Bereitschaft, traditionelle Stand-Punkte aufzugeben? Dagegen sind die Komposita der Wurzel οἰκ-, die semantisch eher eine *stabilitas loci* nahelegen würden, insgesamt weniger positiv verwendet.⁵⁴ Nicht umsonst kann J.J. Scott Verbindungslinien von Apg 7 zum Thema 'Weltmission' zeigen und formulieren: "Auf diese Weise sorgt die Stephanusrede für eine theologische Grundlage und ein Mandat für die Weltmission des Gottesvolks, für die Expansion der Christenheit mit dem Ziel, alle Völker, Nationen und Sprachen unter die Herrschaft des leidenden, verherrlichten, herrschenden Gottessohn-Messias zu bringen."⁵⁵

Neben das historische und das geographische Gliederungsgerüst tritt aber - weit weniger auffällig - das *religiöse*. Lukas wird darüber berichten, wie das Evangelium von Jesus vom engen Bereich des Judentums über die von manchen Juden abschätzig angesehenen Diasporajuden, die 'Hellenisten', und über die (religionsgeschichtlich gesehen) 'Halbjuden', die Samaritaner, schließlich zu den tatsächlichen Heiden gelangt ist. Während man in dem Gesamtaufriß (Apg 1,8b) und der Petruspredigt (Apg 2) so etwas wie eine grundsätzlich-theologische Einführung der Heidenmission sehen kann, handelt es sich bei den Berichten über die Hellenisten (Apg 6ff.) um die tatsächliche Hinwendung zu ihr. An den Anfang dieses zweiten Blocks seiner Apg setzt Lukas programmatisch die Stephanusrede, in der auf sehr differenzierte und vor allem auf eine auch den Juden zugängliche Weise versucht wird, die Fraglichkeit der Lehre von der jüdischen Heilsexklusivität zu relativieren. Nichts anderes bezweckt nämlich die Stephanusrede, wenn man einmal von dem forensischen Charakter absieht: Sie nimmt rückblickend auf, was das Judentum offenbar schon von der Auseinandersetzung mit Jesus her als belastend, ja trennend ansah (nämlich die Stellung der Jesusnachfolger zu Tempel, Kult und Gesetz⁵⁶), und sie weist nach vorn, indem sie die Tür öffnet hin zu den nun folgenden Berichten über die Mission in Samarien⁵⁷ und auch für die bald folgende innerchristliche Diskussion über die Notwendig-

53 Besonders deutlich wird dieses Motiv in den sog. "Vorgeschichten" Lk 1+2; man vgl. dazu auch Jes 52,7 und Röm 10,15ff.

54 Vgl. οἶκος Apg 7,10.20.42.46.47.49; κατοικεῖν V. 2.4 (zweimal).47; μετοικεῖν V. 4.43; παροικεῖν V. 6.29; οἰκοδομεῖν V. 47.49

55 J.J. Scott, Defense 140f.

56 Es handelte sich bei diesen Vorwürfen offenbar um Standardanklagen gegen die Christen (vgl. auch Apg 21,28; 25,8).

57 Συχέμ steht gleich zweimal in V. 16. Es soll also betont werden, und zwar vermutlich, weil hier gegen LXX und Masora vom Grabkauf Abrahams in Sichern gesprochen wird. Mit der πόλις τῆς Σαμαρείας ist sehr wahrscheinlich Sichern gemeint.

keit einer Einbindung der Heidenchristen in das Bundesvolk Israel (Apg 11,1-18; 15) grundlegende Argumente liefert. Am Rande gelingt es Lukas auch noch, Saulus-Paulus, die Hauptgestalt der 2. Hälfte seines Buches, mittels einer sicher alten und zutreffenden Nachricht einzuführen (Apg 7,58; 8,1.3).

Auf zwei weitere kompositorische Absichten des Lukas ist hinzuweisen: In Apg 7 wird die *Feindschaft der Juden gegenüber den Christen* zu ihrem Höhepunkt geführt. J. Kilgallen hat auf die atmosphärischen Veränderungen in den ersten Kapiteln der Apg hingewiesen, die von anfänglichem Wohlwollen bis zu unverhohlener Feindschaft und dem Versuch materieller Vernichtung führen.⁵⁸ Er schreibt: "Die Stephanusrede macht durch ihre Schärfe die Ablehnung Israels bewußt. Das lukanische Doppelwerk hat, wie wir glauben, eine differenzierte Sicht im Blick auf den Zeitpunkt dieser Ablehnung. Es ist ein Zeitpunkt, der dem der Stephanusrede ziemlich nahe liegt."⁵⁹ Lukas macht dabei den Zusammenhang der jüdischen Ablehnung mit dem expliziten Christusbekenntnis und der göttlichen Verehrung Jesu deutlich (V. 56).

Durch den Ausbruch der jüdischen Feindschaft kommt es zweitens zur *Heidenmission*. Lukas zeigt in seinem Werk, daß die Juden selbst im Grunde zum auslösenden Faktor der Heidenmission wurden, indem sie nicht bereit waren, die (hellenistischen) Judenchristen in ihrer Mitte, d.h. in ihrer Glaubens- und Lebensgemeinschaft, zu dulden (Apg 8,1.4; 11,19ff.). Warum dies letztlich geschah, wird durch die Stephanusrede deutlich gemacht.

3.2 Die literarische Form und der Aufbau der Stephanusrede

Es war eine vorwiegend formgeschichtliche Entscheidung, die dazu führte, an der historischen Zuverlässigkeit der Stephanusrede zu zweifeln⁶⁰. In diesem Zusammenhang ist jedoch an Recht und Grenzen formgeschichtlicher⁶¹ und redaktionsgeschichtlicher⁶² Arbeit zu erinnern. Die Formgeschichte entstand aufgrund der an sich zutreffenden Beobachtung formal-struktureller Parallelen verschiedener, inhaltlich einander ähnlicher Texte, und wollte die Frage nach Prägungen im Prozeß ihrer Überlieferung und Pflege beantworten. Dabei ergab sich, daß diese Texte mit großer Wahrscheinlichkeit einen gemeinsamen 'Sitz im Leben' einer Gemeinde hatten. Ein Hindernis unvoreingenommener Forschung wurde die

58 J. Kilgallen, *Speech* 111f.

59 A.a.O. 112 (eigene Übersetzung).

60 J. Zmijewski, *Stephanusrede* 87, im Anschluß an Dibelius, Surkau und Conzelmann: "Zudem ist die Rede nach Stil und Thematik keine typische Märtyrerrede". Allerdings ist mit Blick auf ausführliche Märtyrerreden nach der Quellenlage zu fragen.

61 Zur grundsätzlichen Kritik an der Formgeschichte vgl. P. Stuhlmacher, *Theologie* 42-46; schulinterne Kritik übt (wenn auch ohne eine echte Alternative zu zeigen) W. Schmithals, *Kritik der Formkritik*, *ZThK* 77 (1980) 149-185.

62 J.J. Scott, *Speech* 97 + Anm. 16.

Formgeschichte aber, sobald sie den umgekehrten Weg zu beschreiten und von der formalen Abweichung von einer 'reinen Form' her auf das Alter bzw. sogar auf die Historizität eines Textes zu schließen versuchte. Dabei wird nämlich die dynamische Wirklichkeit des Lebens übersehen, die sich nicht auf Gesetzmäßigkeiten fixieren läßt, mit denen die Formgeschichte rechnet. Genau dies ist aber m. E. bei der Stephanusrede geschehen. Es trifft zu, daß sie im Vergleich mit 'typischen' Märtyrerreden aus späteren Jahrhunderten deren Formmerkmale nicht aufweist, daß sie auch den Vergleich etwa mit den 'Apologien' des Paulus nicht aushält. Sie läßt sich nicht in deren 'Korsett' zwingen, eben weil hier ein persönlich Betroffener spricht, für den es nicht nur um Leben oder Tod geht, sondern der zugleich alle seine Kräfte eingesetzt hat, um seine Zeitgenossen von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen. Das bedeutet: Ob der 'historische' Stephanus in der Apg 7 vorausgesetzten Situation so sprechen konnte, kann nicht der Theologe des 20. Jahrhunderts an seinem Schreibtisch entscheiden. Er hat zunächst einmal seine Quellen ernstzunehmen. Wir haben es jedenfalls in Apg 7,2-53 keinesfalls mit einer 'reinen Form' zu tun, sondern mit einer Mischform, die situationsbedingt Elemente des Geschichtsrückblicks (7,2b-50), wie sie durchaus in einer (hellenistischen) Synagogenpredigt vorkommen konnten⁶³ und dem Redner als solche natürlich vertraut waren, mit Elementen der (prophetischen wie urchristlichen) Bußpredigt (7,51-53) verbindet. Dschulnigg unterscheidet hinsichtlich der Geschichtssummarien im AT den Typ des 'aretalogischen Geschichtsüberblicks' vom Typ des 'paränetischen Geschichtsrückblick', wobei es auch Mischformen gibt.⁶⁴ In Apg 7 haben wir es nach dieser Kategorisierung aber mit dem "Typ des Israel anklagenden Geschichtsrückblicks fast in reiner Form" (also doch!) zu tun.⁶⁵ Man wird freilich insgesamt damit rechnen müssen, daß Lukas als Redaktor seine Quelle eher im Sinne der Formgeschichte stilisiert hat.⁶⁶ Nicht ohne Grund wird er auch nach V. 53 eine Bemerkung über die Reaktion der Zuhörer eingeschoben haben, bevor Stephanus wieder zu Worte kommt, und zwar nun im Stil des Martyriums (V. 56.59.60).

Werfen wir noch einen Blick auf den *Aufbau der Rede* selbst, so hebt sich (nach der einleitenden Anrede 7,2a) zunächst ein Abraham-Abschnitt ab (7,2b-8), in dem ein Akzent auf der Fremdlingschaft des Erzvaters und seiner Nachkommen liegt. Es schließen sich Aussagen über die 12 Patriarchen, allen voran aber über Joseph an (7,9-16), gefolgt von Ausführungen über die ägyptische Knechtschaft und die Befreiung durch Mose, dem nach Umfang und Inhalt eigentlichen

63 Vgl. hierzu auch die "Damaskusschrift" (CD) aus dem 1. Jh. v. Chr.!

64 P. Dschulnigg, Rede 197.

65 A.a.O. 198.

66 Dschulnigg schreibt: 'Man darf wohl festhalten, dass die ganze Rede ... dennoch äusserst absichtsvoll und zielstrebig angelegt ist. Man sollte ihre innere Einheit, Geschlossenheit und Ganzheit auch vor dem Hintergrund anderslautender Hypothesen der Forschung nicht verkennen' (a.a.O. 202).

Hauptteil (7,17-45). Einige Verse über David und Salomo - unter dem besonderen Aspekt des Tempelbaus - schließen den Geschichtsrückblick etwas abrupt ab (7,46-50). Am Ende der Rede steht eine Anklage an die gegenwärtige Generation (7,51-53), deren Ungehorsam und Verirrung in Parallele zum Verhalten früherer Generationen gesehen wird.

IV Die theologische Frage

Lassen sich nun spezifische Elemente herausarbeiten, die auf die hinter der Stephanusrede stehende "Theologie" Rückschlüsse zulassen? Auf einige Punkte kann hingewiesen werden:

4.1. *Israels Geschichte als auf Jesus hin offene Offenbarungs- und Heilsgeschichte*

a) Die Rede setzt beim Anfang der Gottesgeschichte mit Israels Stammvater Abraham ein, und zwar mit Gottes selbstoffenbarender Erscheinung. Der Revelationsterminus ὄφθη durchzieht in verschiedenen Formen die Rede (7,2.[26.]30.35.44.55) und gipfelt in dem (schon in Richtung Ekstase weisenden⁶⁷) θεωρεῖν (V. 56), das wie eine steigernde *inclusio* die Ur-Offenbarung Gottes an Abraham mit der aktuellen Offenbarung des Gottessohnes Jesus an Stephanus zusammenbindet.⁶⁸ Daß es sich hier keineswegs um einen Zufall handelt, beweist die gleichzeitige chiastische Aufnahme des θεός τῆς δόξης ὄφθη (V. 2) in dem εἶδεν δόξαν θεοῦ (V. 55). Die Situation um Stephanus - so signalisiert Lukas - ist nicht etwa 'außer Kontrolle geraten'. Alles hat seine Ordnung, alles entspricht Gottes Plan. Daneben aber macht er deutlich, daß Gottes Offenbarungsgeschichte beileibe nicht beendet ist, wie das zeitgenössische Judentum meinte. Sie setzt sich vielmehr fort, und ihr Subjekt ist nun in der göttlichen δόξα neben dem θεός der υἱός τοῦ ἀνθρώπου (V. 56), Adressat des Gebets ist nun neben dem κύριος JHWH der κύριος Ἰησοῦς (V. 59).

b) Indem Lukas die besonderen Gottesbegegnungen der Geschichte Israels und auch die Erfahrung des Stephanus mit Termini der Offenbarung beschreibt, entsteht gleichzeitig eine Verbindungslinie sowohl zu den Begegnungen der ersten Jünger mit dem Auferstandenen (1 Kor 15,5-7), als auch zum Apostel Paulus (1 Kor 15,8; 9,1). Auch im Zusammenhang mit dessen Berufung spielt das "Sehen" eine Rolle (Apg 9,7.27;22,9. 14.17; 26,13).

67 W. Michaelis, Art. ὄραω 318.

68 Die Bedeutung des "Sehens des Menschensohns" wurzelt schon in der Jesustradition (Mk 14,62).

c) In den Bereich heilsgeschichtlichen Denkens gehört das Schema 'Verheißung - Erfüllung'. Gleich am Anfang der Abraham-Perikope (7:5) erscheint der *terminus technicus* ἐπαγγέλλειν in Verbindung mit der Landverheißung, die dann explizit zu Beginn des Mose-Abschnitts, der das Erfüllungsgeschehen⁶⁹ bringt, aufgenommen wird (7,17). Ihm an die Seite tritt der andere Begriff πληροῦν, und zwar an beiden Stellen verbunden mit der heilsgeschichtlich ebenfalls bedeutsamen Zeitangabe von "40 Jahren" (7,23.30). Daß es sich hier um 'heilige' Geschichte handelt, belegen auch einige der übrigen verwendeten Zahlen: 2 (V. 13.29), 3 (V. 20), 12 (V. 8).

d) Der Verfasser der Rede sieht in der geschilderten Geschichte Gottes erlösendes und beschenkendes Handeln. Gott hilft Abraham heraus aus der aussichtslosen Situation der Kinderlosigkeit und gibt ihm das "Erbe" (7,5) und den "Bund der Beschneidung" (7,8); er errettet Joseph "aus all seinen Bedrängnissen" und gibt ihm "Gnade und Weisheit vor Pharao" (7,10); er läßt Mose aus dem Wasser erretten (7,21) und gibt dem Volk (durch ihn) σωτηρία (7,25) und λόγια ζῶντα (7,38). Diese drei Gestalten (Abraham als der Ahnherr, Joseph als Erhalter und Mose als Erlöser⁷⁰) mußten aber zunächst durch eine grundlegende Bedrohung ihrer Existenz gehen. Das heißt: Erst Gottes Eingreifen machte sie zu dem, was sie dann für Israel wurden. Ebenso verhielt es sich ja mit Jesus: Nicht nur durch Todesgefahr, sondern durch den Tod hindurch hat sich Gott zu ihm bekannt, ihn gerettet und ihn nun zu seiner Rechten erhöht (7,55f.).

4.2 Die 'Diaspora' als Möglichkeit, mit Gott zu leben und zu sterben⁷¹

a) Auffällig ist die weitgehend positive Beschreibung und Wertung des außerjüdischen Landes und (weitgehend) seiner Bewohner. Gott redet und handelt (nicht nur auch, sondern geradezu in erster Linie) dort: in Mesopotamien (7,2), in Haran (7,2.4), in Ägypten⁷², in Midian (7,29), am Sinai (7,30.38), am Roten Meer (7,36). Während in Kanaan "große Not" herrscht (7,11), findet man in Ägypten Getreide (7,12) und damit Rettung. Der ägyptische König ist es, der Josephs Qualitäten erkennt und ihm eine entsprechende Stellung gibt (7,10), während seine eigenen Brüder, die Patriarchen der israelitischen Stämme, ihn verkauften

69 Auch der *Terminus* καιρός (7,20) gehört zur Begrifflichkeit heilsgeschichtlicher Theologie.

70 Nach P. Dschulnigg, Rede 197, bildet ein Mose-Teil "die normative Reflexionsperiode der Geschichte Israels", "die entscheidende Stiftungszeit", die wesentlich zur Form des Geschichtssummariums dazugehört, während das Zurückgreifen auf die Patriarchenzeit bzw. die Erweiterung bis zu Salomo eher die Ausnahme bilden. Dschulnigg schreibt: "Auf diesem Hintergrund dürfen wir urteilen, dass die Elemente des Geschichtsrückblicks in Apg 7 kein Problem darstellen" (ebd.).

71 Vgl. hierzu auch: Chr. Stenschke, Luke's portrait of the Gentiles prior to their coming of Faith (PhD-Thesis in Aberdeen 1997), bes. S. 25.26.54.55.

72 Das Toponym und das Ethnonym "Ägypten" kommen allein 15 (mit 7,18 16) mal vor!

(7,9). Die ägyptische Prinzessin ist es, die den todgeweihten Mose aus dem Fluß rettet und ihn adoptiert (7,21), d.h. faktisch: zum Ägypter macht. Anders als in der frühjüdischen Tradition, nach der Mose es war, der zum Lehrer der Ägypter wurde⁷³, fügt die Stephanusrede eine Bemerkung über Moses ägyptische Erziehung ein, wobei auch das Stichwort σοφία fällt (7,22 vgl. Apg 6,3.10)⁷⁴. Die Befreiung aus Ägypten, das grundlegende, Israels Existenz erst ermöglichende Ereignis, verdankt das Volk also - einem Ägypter! Mehr noch: Von Joseph wird betont, auch in Ägypten sei "Gott mit ihm" gewesen (7,9), und der Ort der Gottesbegegnung des Mose "in der Wüste am Berg Sinai", also außerhalb Kanaans, wird sogar explizit als γῆ ἁγία⁷⁵ bezeichnet (7,33)! Nicht Äußerlichkeiten machen einen Ort zur Stätte Gottes, sondern Gott selbst heiligt einen Ort in freier Verfügung.

In diesem Zusammenhang interessante Parallelen finden sich in der rabbinischen Literatur. Auf R. Aqiba wird ein Ausspruch zurückgeführt, in dem von der dreifachen Offenbarung des Gesetzes die Rede ist: "Die allgemeinen Gesetze samt den Einzelbestimmungen wurden am Sinai verkündet, im Stiftszelte wiederholt und in den Steppen Moabs zum dritten Mal gelehrt."⁷⁶ Noch weiter geht die Auslegung der Mekhilta des Rabbi Yishma'el, der zum Lagern der Israeliten in der Wüste anmerkt: "Die Thora ist gegeben worden als Gemeingut (allen Völkern gehörend), öffentlich an einem herrenlosen Orte; denn wäre dieselbe im Lande Israel gegeben worden, so hätten sie (die Israeliten) zu den Völkern sprechen können, daß sie keinen Teil daran haben. Darum ist sie als Gemeingut, öffentlich an einem herrenlosen Orte gegeben worden; und jeder, der sie annehmen will, komme und nehme sie an."⁷⁷ Damit ist aus jüdischem Munde, wenn auch zeitlich wohl nach dem Fall Jerusalems, mindestens implizit eine Einladung an Heiden ausgesprochen, sich dem Gesetzesgehorsam anzuschließen. Mit Blick auf das Land Israel, Jerusalem und den Tempel wird in MekhY eine "Stufenlehre" entwickelt, wenn es heißt: "Solange das Land Israel nicht auserwählt war, waren alle Länder für die (göttlichen) Anreden tauglich (geeignet), nachdem aber das Land Israel auserwählt war, gingen alle Länder heraus (d.i. sie waren ausgeschlossen). Als Jerusalem noch nicht auserwählt war, war das ganze Land Israel für Altäre tauglich, nachdem aber Jerusalem auserwählt war, ging das Land Israel heraus ... Als das Haus der Ewigkeiten (der Tempel) noch nicht auserwählt war, war Jeru-

73 So Pesch unter Verweis auf Artapanus 3,6-8.

74 R. Pesch weist auf das Fehlen des Hinweises auf die Erziehung in Ex 2 hin, aber auch auf die jüdisch (-hellenistischen) Traditionen, die es darüber offenbar gab und die uns Philo, Vit Mos I 20-23, und Josephus, Ant 2,232-237, überliefert haben.

75 Dies entspricht sowohl dem MT als auch der LXX, wobei der MT den allgemeineren Terminus ארץ־נוֹמָה verwendet, der einfach den "Erboden" meint, nicht אֶרֶץ, was "Land" im Sinne des Wohn- und Lebensbereichs eines Volks impliziert.

76 Hag 6a.

77 Mekh Y zu Ex 19,2 (zit. nach der Übersetzung von Winter und Wünsche, Leipzig 1909, 193).

salem für die Schechina tauglich (geeignet), als aber das Haus der Ewigkeiten auserwählt war, ging Jerusalem heraus ... Als Aharon noch nicht auserwählt war, waren alle Israeliten für das Priestertum tauglich, nachdem aber Aharon auserwählt war, gingen alle Israeliten heraus ..."⁷⁸ Will sagen: Durch Gottes Erwählung wird aus dem ursprünglich Umfassenderen eine Teilmenge mit der Bestimmung ausgesondert, Gott in besonderer Weise nahe zu sein und zu dienen. Stephanus griff (vor diesem Hintergrund gesehen) auf das frühere Stadium zurück. Er fand die Gemeinsamkeit von Juden und Heiden, von heiligem und heidnischem Land in Gottes Erwählungshandeln schon vor.

b) Die Sehnsucht vieler Diasporajuden der Jesuszeit nach Jerusalem ist bekannt. Sie konkretisierte sich dann bei vielen in der 'Heimkehr' ins 'Gelobte Land' im Alter mit dem Ziel, in Jerusalem begraben zu werden, wo der Messias erwartet wurde. Dagegen spricht die Stephanusrede davon, der Vater Abraham habe sich ein Grab in Sichem, d.h. in Samarien, erworben, wo er und die übrigen Patriarchen begraben seien. Diese Ortsangabe weicht sowohl von den Informationen des masoretischen Texts als auch der LXX ab.⁷⁹ Nach Gen 25,9f. wurde Abraham in der von ihm erworbenen Höhle bei Hebron bestattet. Jakob hat nach Gen 33,19 von den Söhnen Hamors, des Vaters Sichems, in der Nähe von Sichem Land erworben, wurde aber wie Abraham in der Höhle bei Hebron bestattet (Gen 50,13). Joseph dagegen wurde auf dem von Jakob gekauften Feld bei Sichem begraben (Jos 24,32). Seine Brüder fanden - so sagt die spätere jüdische Überlieferung⁸⁰ - ebenfalls in Hebron ihre letzte Ruhe. Wie immer man diese Nachrichten historisch bewerten will, bleibt doch die Erkenntnis, daß der Bestattungsort Sichem in der Stephanusrede bewußt erwähnt ist. Auch als letzte Ruhestätte im Blick auf die erwartete Auferstehung (denn darum ging es ja denen, die in Jerusalem begraben sein wollten!) haben jene keinen Nachteil, die in der Diaspora sind und bleiben. Man darf wohl vermuten, daß Stephanus damit einen damals aktuellen, in Kreisen der Diasporajuden umstrittenen Punkt berührt. Nach seiner Auffassung haben die palästinischen Juden ihnen gegenüber keinen Vorteil.

4.3 Die Christologie

Gewöhnlich wird auf das Fehlen spezifisch christlicher Elemente in der Stephanusrede hingewiesen und betont, daß sie erst im Zusammenhang des Martyriums begegnen (7,55f.59f.). Das trifft grundsätzlich auch zu. Allerdings sollten wichtige Details nicht übersehen werden:

⁷⁸ MekhY zu Ex 12,1 (Winter-Wünsche S. 2).

⁷⁹ Auf weitere Unstimmigkeiten zwischen Apg 7 und den atl. Berichten, die natürlich längst entdeckt wurden (vgl. z.B. Apg 74 mit Gen 11f.), sei hier nur am Rande hingewiesen; vgl. dazu u.a. Richard, Acts 7!

⁸⁰ Vgl. Jub 46,9f.; Josephus, Ant 2,119f.; Test XII.

a) Das deutlichste christologische Element ist der Hinweis auf die vorher schon angekündigte ἔλευσις τοῦ δικαίου (7,53).⁸¹ Das titulare ὁ δίκαιος ist ebenso wie die Erwähnung des "Menschensohns"⁸² (7,56) eine frühe, schon judenchristliche Bezeichnung für Jesus (Apg 3,14⁸³; 22,14). Sie knüpft an eine Tradition an, nach der Messias als "der Gerechte" bzw. als der "leidende Gerechte" erwartet wurde⁸⁴. Diese Vorstellungen hängen ihrerseits vermutlich mit der im AT häufigen Bezeichnung Gottes selbst als des "Gerechten", dann aber auch mit Jes 53,11[LXX], einem häufig messianisch verstandenen Text, zusammen. Die Selbstbezeichnung "Menschensohn" geht sicher (unter Rückgriff auf die bekannten atl. Stellen, besonders Dan 7) auf Jesus zurück. Dagegen könnte der κύριος-Titel eine Prägung der griechischsprechenden Judenchristen (in Jerusalem oder erst in Antiochia?) sein.

Es gibt aber noch weitere Hinweise im *corpus* der Rede selbst:

b) In dem Abschnitt 7,35-39, in dem das Verhältnis des Volkes zu Mose kommentierend dargelegt wird, wird Mose als ἄρχων καὶ λυτρωτής bezeichnet.⁸⁵ Λυτρωτής (hebr. לְוִיָּהוּ go'el) ist *hapax legomenon* im NT. Andere Formen der Wortwurzel finden wir aber an herausragenden Stellen mit christologischer Relevanz: Im Lukasevangelium preist Zacharias die Geburt Jesu, weil Gott damit eine λύτρωσις τοῦ λαοῦ αὐτοῦ schaffen werde (Lk 1,68; vgl. Mt 1,21). Ebenfalls in den lukanischen Vorgeschichten verkündet die alte Prophetin Hanna Jesus allen, die die λύτρωσις Ἱερουσαλήμ erwarten (Lk 2,38). Als λύτρον bezeichnete Jesus die Hingabe seines Lebens (Mk 10,45par.). Die Emmausjünger hatten die Hoffnung, Jesus werde λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ (Lk 24,41). Im Römerbrief schließlich zitiert Paulus das wohl aus dem Stephanuskreis stammende Traditionsstück Röm 3,24f., in dem von der ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ die Rede ist. Könnte es sich bei λυτρωτής⁸⁶ ebenfalls um einen alten Titel handeln, den die Urgemeinde auf Jesus übertrug?

81 Vgl. dazu J.J. Scott, Defense 135f. Traditionsgeschichtlich könnte Gen 49,10 den Hintergrund bilden.

82 Vgl. I.H. Marshall, Ursprünge 63-81.

83 Hier verbunden mit 'Kontrastschema' und Verleugnungsmotiv!

84 Vor allem vgl. man hier Jes 53,11. G. Schneider, Art. Δίκαιος, (bes. 783); Belege: äthHen 38:2; 53:6 sowie bei Billerbeck 2,289f.; bzw. Weish 2:12*-20; 5:1-7.

85 Das Frühjudentum kannte neben dem ׀ ׀ נֶשׁ לְ׀׀ (= Mose) die Erwartung eines ׀׀׀׀ לְוִיָּהוּ (= der Messias).

86 W. Foerster schreibt in seinem Art. σωτήρ (S. 1016) im Zusammenhang mit Apg 3,15; 5,31; 7,35; 13,23: 'Die Parallele von σωτήρ und λυτρωτής wie die Adressen der Reden weisen darauf hin, daß an die jüdischen messianischen Hoffnungen gedacht ist, daß aber der Inhalt der Erlösung nicht die Befreiung von den Römern, sondern die Vergebung der Sünden ist.'

c) Die Bezeichnung ἄρχων kommt außerdem noch zweimal vor (7,27.35a), nämlich neben δικαστής in dem Zitat aus Ex 2,14, das erstaunlicherweise zweimal Verwendung findet und das die Ablehnung Moses durch die Israeliten ausdrückt. Neben ἀρνέομαι (7,35), das im Rahmen des sog. "Kontrastschemas" im frühchristlichen Dialog zwischen Juden und Christen eine Rolle spielte (Apg 3,13f.), bildet es eine Brücke zur Ablehnung Jesu durch die Juden.

d) Das Wort vom "Propheten wie mich", den Gott Israel senden wird (Dtn 18,15), wurde im frühen Christentum auf Christus hin gedeutet. Petrus zitiert die Stelle ausführlich in diesem Sinne in Apg 3,22ff.

e) Das Demonstrativpronomen οὗτος kommt in dem Abschnitt in auffälliger Häufung vor (nämlich 5 mal), und zwar jeweils am Anfang eines Satzes und wohl in bewußtem Gegensatz zu dem eher abschätzigen Gebrauch in 7,40 (Zitat) und Apg 6,14, wo wir es ebenfalls in diesem Sinn im Mund der Gegner finden, die die Anklage formulieren. Im größeren Zusammenhang der Apg klingen aber auch christologische Stellen an (z.B. Apg 4,11; 6,14; 9,20.22; 17,3).

4.4 Das 'Kontrastschema' in der Stephanusrede?

a) In Apg 2,36; 5,30; 10,39f. finden wir das sog. "Kontrastschema" in seiner knappen Form. Die frühe Christenheit begegnete damit der jüdischen Behauptung, Jesus stünde als gekreuzigter religiöser Verführer unter Gottes Fluch (Dtn 21,22f.)⁸⁷. Die Grundstruktur ist klar: "Ihr (Juden) habt ... - Gott aber hat ..." Der Sache nach finden wir das Schema auch in der Stephanusrede: Joseph wurde von seinen Brüdern, den Patriarchen, nach Ägypten verkauft, Gott aber "war mit ihm und errettete ihn aus all seinen Bedrängnissen" (7,9f.). Mose wurde vom Volk Israel verleugnet⁸⁸ und als ἄρχων καὶ δικαστής abgelehnt, Gott aber sandte ihn ihnen als ἄρχων καὶ λυτρωτής (7,35).⁸⁹ Gewiß hat hier eine typologische Exegese der Urgestalten Joseph und Mose mitgespielt, aber sie war eben doch nur sinnvoll, wenn ihr ein damals aktuelles Gegenüber als (Anti-)Typus korrespondierte. Dies aber ist Jesus, von Israel abgelehnt, von Gott aber zum Erlöser gemacht. Insofern ist das Kontrastschema eng mit Jesus als Erlösergestalt verbunden, und indem es auf Joseph und Mose angewandt und von Jes 53 her erweitert wird, macht der Bearbeiter der Rede das Erlösungsthema zu einem Schwerpunkt.

87 Vgl. P. Stuhlmacher 191.

88 Auch das Stichwort ἀρνεῖσθαι gehört ja in den christologischen Kontext der Menschensohn-Tradition (vgl. Mk 8,38).

89 Ähnliches gilt für den Gottesknecht in Jes 53: Auch er wurde vom Volk erkannt und abgelehnt, ja getötet, obwohl er δίκαιος war (Jes 53,11).

b) In dieselbe Richtung weist eine weitere Beobachtung: Im Mose-Abschnitt fällt eine Häufung des Verbs ἀδικεῖν auf (7,24,26f.). Hier sind es Juden, die einander (ἀλλήλους V. 26) Unrecht tun. Dies geschieht der Sache nach auch seitens der Jakobsöhne gegen Joseph und der Israeliten gegen Mose. Das Stichwort ἀδικεῖν verwendet Lukas auch in Apg 25,10 im Zusammenhang der Verteidigungsrede des Paulus vor dem Prokurator Festus. Der Apostel erklärt dort, er habe Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκησα ὡς καὶ σὺ κάλλιον ἐπιγινώσκεις. Das bedeutet doch: Daß Juden *einander* Unrecht tun, ist nichts Neues. Paulus aber (und mit ihm die [heiden-] christliche Gemeinde) kann man *nicht* mit Recht vorwerfen, sie befänden sich im Gegensatz zum Judentum.

c) Hierher gehört auch der Wechsel zwischen 'wir' und 'ihr', 'euer' und 'unser' von V. 4 bis zum Ende der Rede. Soziologisch betrachtet stehen sich zwei 'Gruppen' gegenüber. Wer ist wer? Eine genauere Analyse von ἡμεῖς bzw. ὑμεῖς und der von ihnen gebildeten Personal- und Possessivpronomina, bei der die in AT-Zitaten vorkommenden Formen vernachlässigt wurden, ergibt folgendes Bild:

	Form von ἡμεῖς	Form von ὑμεῖς	Gruppe
7,4		ὑμεῖς	die Zuhörer ("Hebräer"?)
7,11	οἱ πατέρες ἡμῶν		Jakob & 11 Söhne
7,12	τοὺς πατέρας ἡμῶν		Jakobs 11 Söhne
7,15	οἱ πατέρες ἡμῶν		Jakobs 11 Söhne
7,19	τὸ γένος ἡμῶν		Israel in Ägypten
7,38	τῶν πατέρων ἡμῶν		die Wüstengeneration
7,39	οἱ πατέρες ἡμῶν		die Wüstengeneration
7,44	τοῖς πατράσιν ἡμῶν		die Wüstengeneration
7,45	οἱ πατέρες ἡμῶν		die Landnahme-Generation
7,51		ὑμεῖς	die Zuhörer
		οἱ πατέρες ὑμῶν	die Vorfahren der Zuhörer
		ὑμεῖς	die Zuhörer
7,52		οἱ πατέρες ὑμῶν	die Vorfahren der Zuhörer
		ὑμεῖς	die Zuhörer

Der Redner solidarisiert sich (und seine Gruppe) im *corpus* der Rede (7,2-50) weitestgehend mit seinen zuhörenden Anklägern. Die Unterscheidung vollzieht er einmal gleich eingangs, indem er von dem Land spricht, in dem Abraham einst als μέτοικος lebte und in dem "ihr (die Zuhörer, nämlich die in Palästina geborenen und lebenden Juden) jetzt wohnt" (7,4). Im die Zuhörer anklagenden Schlußteil der Rede (7,51-53) spricht er sie durchgehend in der 2. Person Plural an, hebt auch ihre Abstammung von den gegen Gott widerspenstigen Vätergene-

rationen hervor⁹⁰. Damit ist deutlich: Mit ἡμεῖς meint er immer das gesamte jüdische Volk, mit ὑμεῖς die in Palästina (geborenen und) lebenden Juden, in der Diktion des Lukas die 'Hebräer', bzw. seine Ankläger und Zuhörer. Deutlich kommt darin - auch das wurde schon längst in der Forschung erkannt - das Gegenüber dieser beiden innerjüdischen Gruppen zum Ausdruck. Stephanus bekennt sich (wie nicht anders zu erwarten) zur Diaspora.

4.5 Das οἶκος-Motiv

Das Motiv des οἶκος spielt in Apg 7 eine wichtige Rolle. Von der Anklage her, Stephanus rede gegen τὸν τόπον τοῦτον (6,13f.), und von Jes 66,1 [MT], wo von 'diesem Haus' die Rede ist, ist das nicht verwunderlich. Neben dem Nomen οἶκος selbst, das 6 mal vorkommt, treffen wir noch die Komposita κατοικεῖν⁹¹ (7,2.4[bis].47), μετοικεῖν (7,4.43), πάροικος (7,6.29) und οἰκοδομεῖν (7,47.49). Diese Übersicht zeigt die Mehrdimensionalität des οἶκος -Motivs: Zum Einen ist tatsächlich der (Jerusalemer) Tempel gemeint, zum andern das Wohnen und Leben außerhalb des verheißenen Landes. Dann geht es aber auch (vom hebräischen Wort her verständlich) um den genealogischen Terminus der 'Sippe'.⁹² Mit der Wortwurzel οικ- verbindet der Verfasser der Rede offenbar viel mehr als 'nur' das Tempelgebäude in Jerusalem. Schon in 2 Sam 7,5.11 [MT; anders LXX, die V. 11 gerade ins Gegenteil kehrt!], einer für die judäische Königs- und Tempelideologie sehr wichtigen Stelle, ist die Verbindung hergestellt zwischen dem Tempel und der Sippe (Davids). Davids Wunsch, der Lade ein neues σκῆνωμα errichten zu dürfen, wird in der Rede mit dem Verhalten Salomos kontrastiert, der stattdessen einen οἶκος baute, den Kultort also quasi in Jerusalem 'stationierte'. Daran mußte sich der Diasporajude stoßen.

90 E. Richard: 'The controversial shift between "our/your fathers" is readily understood in light of the positive/negative character of the speech' (id., Character 265). Er sieht gerade in der Joseph-Passage eine entscheidende polemische Stelle der Rede.

91 O. Michel (S. 155) hebt bei κατοικεῖν "die übertragene geistige, geradezu religiöse" Bedeutung hervor, die Philo mit seiner Erklärung zum Wohnen Gottes im Tempel unterstreicht: κατοικεῖν δὲ ἐν οἴκῳ λέγεται ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἐν τόπῳ (Sobr 63). Philo kann sogar "von einem κατοικεῖν des Menschen in Gott" sprechen (Fug 102).

92 Vgl. hierzu aber auch die Ausführungen von G. Schneider, Apg 416 + Anm. 57, der die Meinung vertritt, die Tempelkritik gehöre nicht zu den genuinen Streitpunkten zwischen den Hellenisten und ihren Gegnern. Ob dies so zutrifft, wage ich gerade deshalb zu bezweifeln, weil das οἶκος -Thema so fest und so breit gestreut in der Stephanusrede vertreten ist. Eine Engführung sollte hier tunlichst vermieden werden. Ganz anders als Schneider meint Pesch: "Zu beachten ist jedenfalls, daß der vorluk. Bericht vom Martyrium des Stephanus ihm Gesetzeskritik vorwarf, während die Rede keine offen gesetzeskritischen Akzente aufweist, sondern die Tempelkritik in den Vordergrund stellt" (Apg 247).

V Textvergleich

Es ist nach diesem theologisch-analytischen Durchgang reizvoll, den Ertrag mit anderen, in gewisser, wenn auch je unterschiedlicher Weise verwandten Texten zu vergleichen. Dies soll nun an drei Beispielen aus völlig verschiedenen Zeiten und theologischen Milieus geschehen. Zum Vergleich wird die sog. "Damaskusschrift", die 2. Rede des Josephus vor Jerusalem (Bell 5,376-419) und die Synagogenpredigt des Paulus im pisidischen Antiochia (Apg 13,16b-41) herangezogen.

5.1 Die "Damaskusschrift"

Es handelt sich bei dem für uns interessanten Teil der 1896 in Kairo aufgefundenen Damaskusschrift (CD), von der hier die Handschriften A1 und B untersucht werden⁹³, um "eine lange Mahnrede, in der die Entstehung der Gemeinde [in] einen Abriß der Geschichte Israels hineingestellt und die strenge Auslegung des Gesetzes durch die Gemeinde begründet wird".⁹⁴ Einzelheiten der zum Teil schwierigen literarischen Fragen können hier unberücksichtigt bleiben. Wichtig ist, daß ein nicht spannungsfreies Verhältnis zu einigen Qumran-Schriften besteht und daß der Text aus vorchristlicher Zeit, vermutlich aus dem 1. Jh. v. Chr. stammt.

Die nur unvollständig erhaltene Schrift ist in unserem Zusammenhang deshalb interessant, weil hier wie bei der Stephanusrede eine für orthodox-jüdische Ohren abweichende Position zu Worte kommt, die ihre eigenen Überzeugungen anhand eines Rückblicks auf die Geschichte Israels zu profilieren bzw. zu untermauern sucht. Es können hier nur einige wichtige Punkte genannt werden:

a) Der *Geschichtsrückblick* der CD, dessen Anfang in der Handschrift fehlt, hat weder systematischen noch chronologischen Charakter. Zwar werden Noah, Abraham, Isaak und Jakob genannt⁹⁵, doch spielen sie ebensowenig eine tragende Rolle wie die Zeit in Ägypten⁹⁶ und in der Wüste⁹⁷ oder das babylonische Exil⁹⁸. Ähnlich wie in der Stephanusrede werden die Nachkommen Jakobs negativ gezeichnet: sie "gingen darin in die Irre und wurden bestraft für ihre Verirrungen.

93 Und zwar die Spalten I - VIII (A1) und XIXf. (B). Wir zitieren nach der hebräisch-deutschen Ausgabe von E. Lohse. Die Handschrift A2 mit ihrer Behandlung rechtlicher Fragen ist für uns nicht relevant.

94 E. Lohse, Texte 63f.

95 CD III, 1-3.

96 CD III, 5.

97 CD III, 7.

98 CD I, 5f.

Und ihre Söhne in Ägypten wandelten in der Verstocktheit ihres Herzens ...⁹⁹ Weil das so war, weil Israel in seiner Geschichte abtrünnig wurde¹⁰⁰, entbrannte Gottes Zorn immer wieder gegen sie¹⁰¹, wandte er sich von seinem Volk ab¹⁰². Es wird aber eine erneute, eschatologische Heimsuchung in Gericht und Gnade erwartet, wie der Rede überhaupt eine "heilsgeschichtliche" Gesamtschau zugrunde liegt¹⁰³.

b) Ähnlich wie in Apg 7,51f. lehnte das Volk *die Propheten*, die es zur Umkehr riefen, ab.¹⁰⁴ *Umkehr* (שוב) ist dabei in der CD ein wichtiges, häufig vorkommendes, positiv verstandenes Stichwort¹⁰⁵. Geradezu programmatisch klingt der Satz, der zugleich die Hochschätzung der Priesterschaft andeutet: "Die Priester sind die Umkehrenden Israels, die aus dem Lande Juda ausgezogen sind ... Und die Söhne Zadoqs sind die Erwählten Israels, die bei Namen Gerufenen, die am Ende der Tage auftreten werden. Siehe, das genaue Verzeichnis ihrer Namen nach ihren Geschlechtern und die Zeit ihres Auftretens und die Zahl ihrer Drangsale und die Jahre ihrer Verbannung ..."¹⁰⁶ Die in CD angesprochene Gemeinde verstand sich geradezu als "Bund der Umkehr"¹⁰⁷.

c) Auch der *Bund* nimmt eine entscheidende Position in der CD ein: positiv als "Bund, den Gott den Früheren aufgerichtet hat, um zu vergeben ihre Sünden"¹⁰⁸ und der immer noch ein Angebot an Israel darstellt¹⁰⁹, aber auch negativ, weil das Volk ihn verlassen (עזב)¹¹⁰ und Gottes Satzungen übertreten hat¹¹¹. Die äußere Zugehörigkeit zum Bund schützt deshalb nicht vor Gottes Gericht¹¹². Die in CD angesprochene Gemeinde der Umkehrenden kann sogar als "der neue Bund" (ברית החדשה) wohl im Sinne von Jer 31,31 angesprochen werden.

d) In unserem Zusammenhang von Bedeutung ist nun aber, daß dieser "neue Bund" "im Lande Damaskus aufgerichtet" wurde¹¹³. Wie die häufige positive

99 CD III,4f.

100 CD I,12.

101 Einige Belege für diese wiederkehrende Formel: CD I,21; II,21; III,8; V,16; VII,13; XX,16.

102 CD II,8.

103 CD IV,10 u.ö.

104 CD II,12f.

105 CD IV,2f.; VIII,16; XIX,29 u.ö.

106 CD IV 2-6; der Text ist hier teilweise unverständlich.

107 CD XIX,16.

108 CD IV,9f.

109 CD I,4; III,4.

110 CD III,11.

111 CD I,20.

112 CD XIX,13f.

113 CD XX,12.

Erwähnung des Landes Damaskus¹¹⁴ als Aufenthaltsort der Gemeinde zu verstehen ist, ist umstritten: Handelt es sich nur um einen Decknamen (etwa für die Siedlung in Qumran?), oder ist tatsächlich das Gebiet der syrischen Metropole gemeint? Im Vergleich mit der Stephanusrede spielt diese exegetische Frage letztlich keine Rolle, denn selbst wenn "Damaskus" nur Chiffre wäre, wäre es eben doch ein Ort im *heidnischen Land*, der positiv aufgenommen wird. Es geht aber noch weiter: Im Moment der Heimsuchung war der Fluchtpunkt der "Standhaften" nicht Jerusalem oder der Zion. Im Gegenteil, denn die "Umkehrenden Israels" sind ja "aus dem Lande Juda ausgezogen"¹¹⁵! Sie "retteten sich in das Land des Nordens"¹¹⁶, womit wohl erneut das "Land Damaskus" gemeint sein dürfte. "Damaskus" ist auch der Ort des Eintritts in den "neuen Bund"¹¹⁷. Negativ korrespondiert dieser Hochschätzung die Behandlung des Landes (Kanaan/Israel) in CD: "Ihr Land wurde deswegen [d.h. wegen des Abfalls des Bundesvolks von Gott] verwüestet"¹¹⁸, und eine weitere, eschatologische Heimsuchung steht noch aus¹¹⁹.

e) *Theologisch* von Bedeutung ist für die Gemeinschaft der Damaskusschrift neben ihrem (neuen) Bund die konsequente *Erfüllung des Gesetzes*¹²⁰, mit deren Konkretion sich weite Teile der Schrift (vor allem auch Handschrift A2) befassen. Hochgeschätzt wird grundsätzlich der *Kult* und das *Heiligtum*¹²¹, auch die Priesterschaft, allen voran Zadoq¹²². Das verkündigte *Heil* besteht in erster Linie in Vergebung der Sünden¹²³. Diese wird durch *Sühne* (כִּפּוּר pi.) bewirkt¹²⁴ und führt zu "ewigem Leben" (לְחַיֵּי נֶצַח)¹²⁵. Daß angesichts dieses Hintergrundes auch die *Erwartung eines Messias* (der "nach Damaskus kommt!"¹²⁶) in der Gemeinde lebte¹²⁷, ist nicht weiter verwunderlich. Man sieht eine Verbindung zwischen ihm und dem (wiederkommenden?) "Lehrer der Gerechtigkeit"¹²⁸ bzw. dem "Lehrer der Gemeinschaft"¹²⁹.

114 Vgl. nur CD VI,19; VII,19; XX,12 u.ö.

115 CD IV,3.

116 CD VII,14.

117 CD VI,19.

118 CD III,10.

119 CD VII,9.

120 CD III,15f.

121 CD I,3.

122 CD III,21; IV,1.

123 CD III,18; IV,9.

124 CD II,5; III,18; XX,34.

125 CD III,20.

126 CD VII,19.

127 CD VII,18-20.

128 CD VI,11.

129 CD XX,1.

f) Stephanusrede und Damaskusschrift stehen für zwei Äußerungen von den beiden Extremen des jüdischen Spektrums um die Zeitenwende: Während die den Essenern und Qumran nahestehende CD das "normale" Judentum seiner Zeit von einer "konservativen" Position aus kritisiert, die die Rückkehr zum Frömmigkeit-ideal der Tradition zum Ziel hat, hat die Gemeinde, aus der Stephanus kommt, das Judentum im Grunde schon weitgehend hinter sich gelassen. Nähe und Distanz der beiden Reden zueinander dürfte deutlich geworden sein: Beide Reden stehen sich nahe in der zurückhaltenden Art, wie sie von Israels Land und von der Frömmigkeit des Volkes sprechen. Während aber die Gemeinschaft der Damaskusschrift noch auf den endzeitlichen Gesalbten wartet, konnte Stephanus schon sein Gekommensein verkünden. Hinzu kommt die unterschiedliche Sicht der Sühne, die nach der Stephanusrede durch den *Messias* gewirkt wird.

5.2 Die 2. Rede des Josephus vor dem belagerten Jerusalem:

Gut ein Jahrhundert später, nämlich in den 90er Jahren des 1. Jh.s n. Chr., entstand die Geschichte des Jüdischen Krieges von Flavius Josephus. O. Michel hat auf die Bedeutung der Reden in diesem Werk hingewiesen, wenn er (unter Hinweis auf Thukydides) schrieb: "Die Reden sollen den Kairos, den entscheidenden geschichtlichen Augenblick, sowie die Menschen und Kräfte sichtbar werden lassen, die hinter den Ereignissen stehen. ... Als hellenistischer Schriftsteller übernimmt Josephus die von Thukydides geforderten Maßstäbe der ἀλήθεια und ἀκρίβεια, wobei sich der letztere Begriff auf die Zuverlässigkeit der berichteten Einzelheiten bezieht, während der Wahrheit im Zusammenhang des Berichteten als Kriterium zwischen Gerechtem und Ungerechtem und als Urteil, dem auch der Historiker zu folgen hat, eine tiefere Bedeutung zukommt."¹³⁰ Und später zu Josephus: "Es geht Josephus um geschichtliche Notwendigkeit und Schicksalhaftigkeit."¹³¹ und darin um die Rolle Roms hinsichtlich des Schicksals Israels¹³².

a) Historisch wie kompositorisch muß uns folgende Situation als Hintergrund der Rede vor Augen sein: Jerusalem ist belagert, die Katastrophe spitzt sich zu. Der römische Feldherr Titus will Jerusalem auf jeden Fall nehmen, möchte aber (nach Josephus) Sturm und Zerstörung vermeiden. Deshalb läßt er Josephus, der sich in seinem Gefolge befindet und sein Vertrauen genießt, in ihrer eigenen Sprache zu den belagerten Juden reden. Die 1. Rede (Bell 5,362-374) wird nur in indirekter Rede und sehr komprimiert wiedergegeben, während die 2. Rede (5,376-419) ausführlich und in wörtlicher Rede berichtet ist. Der Schriftsteller Josephus hat

130 O. Michel, Reden 945f.

131 A.a.O. 947.

132 A.a.O. 945.

an diesem entscheidenden Wendepunkt, wo sich noch alles zum Besseren hätte ändern können, sehr bewußt zum Stilmittel der Rede gegriffen.

b) Die Ansprache, der Art nach weitgehend ein aktualisierender Geschichtsrückblick, kann man in drei große Teile gliedern:

Im 1. Teil (5,376-389) stellt Josephus die These auf, Gott habe den Juden in den Auseinandersetzungen ihrer Geschichte stets beigestanden, nie hätten sie aufgrund eigener Kraft gesiegt (376-378). Er belegt diese Behauptung von der "Symmachie" Gottes¹³³ durch mehrere Beispiele: die Auseinandersetzung zwischen Abraham und Pharaon um Sara¹³⁴, den Kampf mit den Ägyptern, den Philistern, den Assyrem und den Babyloniern.

Im 2. Teil (5,390-400) führt er denselben Beweis von der anderen Seite her: Wenn denn die Juden selbst zur Waffe griffen, hatten sie stets eine Niederlage hinzunehmen (5,390). Belege hierfür sind die Auseinandersetzung zwischen Zedekia und Jeremia und die Bedrohung durch Antiochus IV. Epiphanes. Beide Beispiele führen zu der Frage, ob Gott nun auf Seiten der Juden oder der Römer stehe (5,395). Für Josephus war die Auflehnung gegen Rom der Ursprung alles gegenwärtigen Übels: der Bruderzwist zwischen Aristobul und Hyrkan, Antigonos, schließlich Herodes, der Sossius und damit die Römer ins Land holte (5,396-398). Josephus résumiert: "Niemals also wurde unserem Volk die Waffe in die Hand gegeben, vielmehr folgte unmittelbar auf jeden Krieg die Unterjochung. Nach meiner Meinung haben die Hüter der heiligen Stätte alles dem Richterspruch Gottes anheimzustellen und stets, wenn sie gnädiges Gehör bei dem höchsten Richter erlangen wollen, Menschenarm und -kraft zu verachten."¹³⁵

Der 3. Teil (5,401-419) bringt die aktuelle Anwendung seiner Ausführungen. Josephus sucht die Juden als die Ungerechten zu erweisen, daneben aber die Römer als besser als seinerzeit die Assyrer darzustellen. Seine These, daß Gott auf Seiten der Römer sei, erhärtet er durch die Behauptung, den Römern sei auf ihrem jetzigen Feldzug nichts Böses zugestoßen, sondern auf wunderbare Weise geholfen worden (5,407-411). Die Rede gipfelt in der weitreichenden Behauptung, die Gottheit habe den Tempel verlassen (5,412-414) und in einem Aufruf zur Umkehr (5,415-419).

c) *Inhaltlich* sind in der Josephusrede mehrere Punkte beachtenswert:

133 A.a.O. 961.

134 Bell 5,380.

135 Bell 5,399f nach der Übersetzung von Michel-Bauernfeind.

1. Josephus sieht die Chance der Juden nicht in eigenmächtiger Aktion, wie es seine Gegner propagierten. Hoffen und Beten ist für ihn die richtige Verhaltensweise¹³⁶. Eine wichtige Rolle spielt dabei für ihn der Begriff ἐπιτρέπειν¹³⁷, der - wie ein Blick in die Josephus-Konkordanz zeigt - für die Theologie dieses Schriftstellers zentrale Bedeutung hat. Am Höhepunkt der Rede, als Josephus den Ertrag seines Geschichtsüberblicks sichert, erscheint im Blick auf das richtige Verhalten der Juden die Formulierung: ἐπιτρέπειν πάντα τῷ θεῷ δικάζειν ("... alles dem Richtspruch Gottes anheimstellen")¹³⁸. Josephus setzt Gottvertrauen, setzt Glauben gegen das Vertrauen der Juden auf ihre eigene Kraft, und er tritt der Meinung der Zeloten entgegen, im entscheidenden Moment werde sich Gott schon auch sichtbar zu ihrem Weg bekennen. Im Duktus der Argumentation des Redners liegt es auch, wenn er die - aus menschlicher Sicht - Tiefpunkte der Geschichte Israels (die ägyptische, philistäische, assyrische, babylonische Bedrohung) geradezu als Höhepunkte göttlichen Eingreifens darstellt¹³⁹.

2. Wie denkt er über das Volk Israel, über sein Land, über Jerusalem, den Tempel und den Kult? Schon beim Auszug aus Ägypten war Israel zu Gottes "Priestervolk" (νεωκόρος) bestimmt¹⁴⁰ ein Volk, dem Gottes besondere Liebe gehörte (τοὺς θεοφιλεῖς Ἑβραίους¹⁴¹). Israels Kult genießt insofern besondere Bedeutung, als selbst die heidnischen Völker ihn respektieren¹⁴², ja Verehrung entgegenbringen¹⁴³. Jerusalem spielt in der Rede keine herausragende Rolle. Die Stadt und der Tempel, die früher durch die Schuld der Juden selbst zerstört worden waren¹⁴⁴, können jetzt unversehrt erhalten bleiben¹⁴⁵, wenn man zum Einlenken, d.h. zur Übergabe bereit wäre. Das Heiligtum selbst, dessen frühere Zerstörung als mahnendes Beispiel dient¹⁴⁶ und dessen jetziger Zustand als Tummelplatz für alle erdenkliche Verirrung beklagt wird¹⁴⁷, findet das Interesse des Redners. Wichtig ist seine an eine atl. Aussage (Ez 11,23) anschließende Überzeugung, "daß die Gottheit aus dem Heiligtum gewichen ist und sich auf die Seite

136 Bell 5,382. vgl. 403; das Gebet betont er 380.388.

137 Vgl. nur Bell 5,382.386.400; ausführlichere Informationen zum Glaubensbegriff bei Josephus bietet: D. R. Lindsay, Pistis und Pisteuein als Glaubensbegriffe in den Schriften des Flavius Josephus und im Neuen Testament, Tübingen 1990.

138 Bell 5,400.

139 Bell 5,382-389.

140 Bell 5,383.

141 Bell 5,381.

142 Bell 5,402.

143 Bell 5,381.385.402 (καὶ Ῥωμαῖοι πόρρωθεν προσεκύουον).

144 Bell 5,402.

145 Bell 5,406.

146 Bell 5,394.

147 Bell 5,402.413.

derer gestellt hat, mit denen ihr Krieg führt.“¹⁴⁸ Von Gott spricht Josephus hellenizierend neutrisch als von der “Gottheit” (τὸ θεῖον).¹⁴⁹ Nach Josephus ist eine Wende für Jerusalem und die Belagerten aber noch möglich, denn “die Gottheit läßt sich durch Bekenntnis und Reue leicht versöhnen”.¹⁵⁰ In seinem abschließenden Aufruf zum Umdenken und Einlenken ruft Josephus noch einmal die katastrophale Situation ins Gedächtnis und bietet (jedenfalls literarisch) sein eigenes Leben als stellvertretendes Opfer dafür an.

d) Stand Stephanus in den 30er Jahren des 2. Jh.s noch einem relativ starken, in sich geschlossenen palästinischen Judentum gegenüber, so hatte es Josephus 40 Jahre später mit einem Volk zu tun, das angesichts dessen, was schon geschehen war und was nun unmittelbar bevorstand, um seine Existenz fürchten mußte. Daß Gott auch mit den Israel bekriegenden Heiden sein könnte - ein Gedanke, den Josephus kompositorisch einfühlsam entwickelt hat¹⁵¹ -, war für die Zeitgenossen des Stephanus noch undenkbar. Stephanus und Josephus begegnen sich, wo beide in Frage stellen, ob der Tempel tatsächlich Gottes Gegenwart und Beistand garantiere. Während der Flavier mit den Schriftbelegen, die ja für seine Zuhörer eine entscheidende Rolle spielen mußten, (mindestens in der literarischen Fassung) recht freizügig umgeht, indem er biblische und außerbiblische Überlieferung kombiniert und auslegt, wie es seinem Zweck entspricht¹⁵², hält sich Stephanus doch recht eng (mit wenigen Ausnahmen in Einzelheiten) an den traditionellen Text.

5.3 Die Synagogenpredigt des Paulus in Antiochia

Im Rahmen eines Synagogengottesdienstes, den Barnabas und Paulus im pisidischen Antiochia besuchten, werden sie nach den üblichen Lesung aus Gesetz und Propheten als auswärtige jüdische Gäste zu einer “Predigt” aufgefordert. Paulus kommt dem nach, hat er doch in den anwesenden Juden und dem Judentum nahestehenden Heiden eine willkommene und erwartungsvolle Hörerschaft.

a) Der *Aufbau* auch dieser Rede weist drei Teile auf:

Auf die Anrede (Apg 13,16b) folgt als 1. Teil ein *Geschichtsrückblick* (17-25), der mit der Zeit in Ägypten einsetzt (17-20a), die Richterzeit kurz erwähnt (20b),

148 Bell 5,412 (Übersetzung von Michel-Bauernfeind).

149 Bell 5,394.412.

150 Bell 5,415 (Übersetzung von Michel-Bauernfeind).

151 Vgl. dazu die Analyse von O. Michel, Reden, besonders S. 958-961.

152 Michel-Bauernfeind sprechen von “manchen haggadischen Erzählzügen”, die der Ausschmückung dienten (Anm. 148), sowie von einer “midraschartigen Erzählung” (Anm. 148; vgl. auch Anm. 147).

die Königszeit knapp abhandelt (21f.) und von David unmittelbar zum erwarteten Davidssohn Jesus und seinem Vorläufer Johannes kommt (23-25). Mehr Raum beansprucht dann der 2. Teil, in dem Paulus die *Christologie* entfaltet (26-37). V. 26b nennt das Thema: "Uns ist das Wort dieses Heils gesandt." Nun wird entfaltet, was die Jerusalemer mit Jesus taten (27-29), wie dagegen Gott sich zu Jesus bekannte (30f.). In diesen Ereignissen sieht der Prediger atl. Verheißungen erfüllt (32+33a). Ein ausführlicher Schriftbeweis rundet diesen Hauptteil der Rede ab (33b-37). Wie bei Josephus, dient auch hier der 3. Teil der *Aktualisierung* des aus Geschichte und Gegenwart Gehörten in Heilsangebot und Umkehrruf (38-41).

b) Auffällig sind zunächst einige *Unterschiede* zur Stephanusrede: Mose, der Befreier aus Ägypten, wird nur negativ im Zusammenhang mit dem Gesetz und im Kontrast zu Rechtfertigung aus Glauben erwähnt (V. 38). Während wir in Apg 7 einen ausführlichen Geschichtsrückblick (7,2b-50) und nur eine sehr knapp umrissene Christologie haben (52 [56.59f.]), ist das Verhältnis in Apg 13 umgekehrt: der Rückblick ist kurz gehalten (17-22[25]), die Christologie ausführlich. Ziele die Stephanusrede auf Angriff und Anklage gegen die Jerusalemer Hörer hin, so endet Paulus zunächst im Angebot der Vergebung (ἄφεσις ἁμαρτιῶν V. 38)¹⁵³, des Heils¹⁵⁴ (ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης V. 26b). Am Ende aber steht doch - in prophetischer Tradition? - die Warnung, das Angebotene nicht abzulehnen (V. 40f.).

Israels *Land* wird zwar eingangs knapp erwähnt als von Gott für sein Volk freigeschaffenes Land (V. 19), tritt sonst aber nicht hervor. Dafür begegnet uns hier *in nuce* bereits die *Paulinische Rechtfertigungslehre*¹⁵⁵, d.h. die Unmöglichkeit der Gesetzesobservanz als Heilsweg und die Rechtfertigung durch Glauben (V. 38f.). In der *Christologie* steht die Bezeichnung Jesu als der verheißene und erwartete "Heiland" (σωτήρ V. 23) im Zentrum, der unschuldig starb (V. 28), zu dem Gott sich aber durch seine Auferweckung bekannte (V. 30).

c) Ein thematischer Akzent liegt in der Pauluspredigt auf dem *Volk Israel* (der λαός kommt vor Apg 13,15.17(bis),23f.31) als dem Volk Gottes, das erwählt¹⁵⁶ ist (V. 17). Mit den früheren Generationen sieht Paulus sich und seine Zuhörer verbunden ("unsere Väter" V. 17.33), um sie sonst aber als "sie" zu bezeichnen. Unter diese (bewußt?) distanzierende Redeweise fallen vor allem im christologischen Teil der Rede die Jerusalemer, insonderheit die verantwortlichen Führer

153 Auch die Damaskusschrift betonte ja die Vergebung; s.o.

154 Von σωτηρία sprach auch Josephus, freilich nur mit Blick auf die Errettung aus der akuten Bedrohung (Bell 5,415.419).

155 R. Pesch meint, die Paulinische Rechtfertigungslehre werde "freilich im ganzen in einer Fassung vorgetragen, die als gemein-urchristlich gelten darf" (ders., Apg 2,42), hebt aber ebd. mit Recht den Rückgriff auf Hab 2,4f. (Vgl. Röm 1,17; 8,3) hervor.

156 Vgl. dazu die Erwählungslehre im Blick auf Israel in den Paulusbriefe, besonders Röm 9-11!

des Volks (V. 27-29). Sie sind es eigentlich, die die Schuld an der Abweisung Jesu durch Israel tragen, nicht die Judenschaft insgesamt, auch nicht die Zuhörer in Antiochia. Eine gewisse Rolle spielt im Zusammenhang mit dem Volk Israel das Schema "erwählen - verstoßen" (V. 17.22) und das andere "verheißten - erfüllen" (V. 23.29.32.33.34). Beiden Schemata liegt eine heilsgeschichtliche Denkstruktur zugrunde. Der ausführliche Schriftbeweis paßt nur in einen jüdischen Kontext.

d) An *Gemeinsamkeiten* ist das "Kontrastschema" zu erwähnen (V. 29f.; vgl. 2.24; 3.15; 4.10; 5.30; 10.40), das freilich im Verdacht steht, auf die lukanische Bearbeitung zurückzugehen, das aber Paulus und anderen frühchristlichen Theologen neben und nach ihm als Denkanstoß für die Entfaltung ihrer Theologie gedient haben könnte. Daneben finden wir in der Stephanusrede wie in der Pauluspredigt ein Interesse an Personen (Abraham V. 26; Saul, der wie Paulus aus dem Stamm Benjamin kam, V. 21; David V. 22 (*bis*).34.36; Johannes der Täufer V. 23.25; Jesus V. 23.33; Pilatus V. 28), an der Geographie ("Land Ägypten" V. 17; "Land Kanaan" V. 19; Galiläa V. 31; Jerusalem V. 27.31) sowie an Ämtern (Richter V. 20; Prophet V. 20; König V. 21).

VI. Zu den theologischen Wurzeln der Stephanusrede

In anderem Zusammenhang habe ich versucht, die wesentlichen Motive der Theologie der urchristlichen 'Hellenisten' zu bestimmen.¹⁵⁷ Wenn wir nun nach der 'Theologie' der Stephanusrede fragen, wird es hilfreich sein, sich vorher diese Motive zu vergegenwärtigen, um dann später den Vergleich mit ihr durchführen zu können. Zu beachten wären auch jene ntl. Traditionsstücke, die vermutlich im Kreis der 'Hellenisten' bewahrt wurden und uns zumeist in den Paulusbriefen überliefert sind. Dann müßte sich zeigen, ob die Rede in ihren Hauptzügen tatsächlich als ein genuines Dokument für die Theologie der 'Hellenisten' gelten kann.

6.1 Die 'Hellenisten' in der Apostelgeschichte

Überblickt man nun Apg 6,1 - 8,4 und auch die übrigen Berichte der Apg über die 'Hellenisten'¹⁵⁸, dann lassen sich folgende theologischen Schwerpunkte herausarbeiten¹⁵⁹:

157 H.-W. Neudorfer, Stephanuskreis 331ff.

158 Es handelt sich hier vor allem um die Berichte über die Tätigkeit des (Apostels?,) Evangelisten und Armenpflegers Philippus (Apg 8), über die Missionstätigkeit der aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten (Apg 11,19-21).

159 H.-W. Neudorfer, Stephanuskreis 334.

1. Die 'Hellenisten' hatten offensichtlich einen Drang zur Mission auch unter Nichtjuden.¹⁶⁰
2. Ihre Denkweise war heilsgeschichtlich ausgerichtet.
3. Der Heilige Geist¹⁶¹, Geistbegabung und ekstatische Erlebnisse spielten eine Rolle.
4. Gegenüber dem Tempel(kult) und dem Gesetz waren sie (wie Jesus wohl auch eher zurückhaltend eingestellt).
5. Hinter ihren Äußerungen stand eine frühe Stufe der Christologie.
6. Die Taufe war ihnen wichtig.

Vergleichen wir diese sechs Themenbereiche mit dem Ertrag unserer Analyse der Stephanusrede, dann ergeben sich interessante Beobachtungen:

1. Das Interesse der Rede an und die positive Würdigung von Nichtjuden und dem außerpalästinischen Ausland ist auffallend groß. Gottes Offenbarungen außerhalb Kanaans spielen eine wichtige Rolle.

2. Das heilsgeschichtliche Element kommt in Apg 7 deutlich zum Tragen.

3. Vom Wirken des Heiligen Geistes konnte im Rückblick auf die atl. Geschichte Israels aus verständlichen Gründen nicht die Rede sein. Den Juden wird aber vorgeworfen, sie widerstrebten dem Geisteswirken (7,51). Dafür treffen wir im Geschichtsrückblick die Erscheinung und Wirkung von Engeln (7,30.35.38). Im Zusammenhang mit der Person des Stephanus wird der Geistbesitz allerdings betont (6,5.10; 7,55.59). Das Stichwort *θεωρεῖν* (7,56) deutet auf ein ekstatisches Erlebnis hin.

4. Während eine kritische Haltung zu Tempel und Kult implizit und explizit zu beobachten ist, wird das Gesetz nur am Rande und nur positiv erwähnt. Es ist "lebendiges Wort" (7,38), von Engeln empfangen, von Israel dennoch nicht eingehalten (7,53). Weil es "lebendiges Wort" ist, ist es grundsätzlich erfüllbar. In der vorliegenden Rede jedenfalls kommt es explizit nicht zur Gesetzeskritik.¹⁶² Dies könnte aber daran liegen, daß der Redner der Reihenfolge der Anklage (6,13.14) entsprechend vorgeht und es zur Verantwortung für den zweiten Anklagepunkt nicht mehr kommt.

5. Der Titel (*ὁ δίκαιος* (7,53) entspricht einer frühen Christologie (s.o. 4.3.a). Dasselbe gilt für die Verwendung von Dtn 18,15, das nach Apg 3,22 ein Eckpfei-

160 Dazu auch J.J. Scott, *Defense* 140f.

161 Dazu M. Hengel, *Jesus* 193-199.

162 Stephanus setzt den Akzent also anders als Paulus oder auch als Lukas (Apg 15,10).

ler des Verständnisses Jesu gewesen sein muß. Auch das 'Kontrastschema' gehörte nach Stuhlmacher¹⁶³ zu den frühesten Interpretationen des Sterbens Jesu.

6. Das bedeutet: Wir finden in der Stephanusrede wesentliche Elemente der Theologie der 'Hellenisten' wieder. Genauer wäre interessant, doch kann darüber nur spekuliert werden: Möglicherweise kann man die Herkunft der Theologie der Stephanusrede mit der ägyptischen Hafenstadt Alexandria in Verbindung bringen. Dort lebte zur fraglichen Zeit der jüdische Religionsphilosoph Philo, in dessen Werken manche der Motive und exegetischen Methoden der Stephanusrede zum Tragen kommen. Diese Herkunftsangabe würde bekräftigt, falls Stephanus tatsächlich - wie seit H. Grotius¹⁶⁴ manche Forscher meinen - selbst aus Alexandria stammte¹⁶⁵, wofür es allerdings keine alten Quellen gibt. Der Name Στέφανος kommt auf Inschriften allerdings nur in Italien vor.

6.2 'Hellenistische' Traditionsstücke als Brücken zur Theologie des Paulus

Den (zweisprachigen) Gemeindegliedern des 'hellenistischen' Teils der Urgemeinde (Apg 6,1ff.) war es vorbehalten, wichtige Teile der (zunächst in aramäisch) überlieferten Jesustradition in die griechische Weltsprache zu übertragen, weil ein großer Teil dieser Gruppe des Aramäischen wohl gar nicht mächtig war. Als Muttersprache hatten sie in der Diaspora nicht aramäisch, sondern (neben regionalen Dialekten) vor allem griechisch gesprochen.¹⁶⁶ Weil die Urgemeinde missionarische Absichten hatte, bedurfte es "der gedanklichen Durchdringung des Glaubens auf seine wesentlichen Inhalte und Zielsetzungen hin ..., d.h. der theologischen Reflexion und der Ausbildung von christlicher Lehre."¹⁶⁷ Es handelt sich bei diesen Traditionsstücken vor allem um die vielleicht in Antiochia überlieferte (lukanisch-paulinische Fassung der) Abendmahlstradition¹⁶⁸, um die sühnetheologische Formel Röm 3:25-26¹⁶⁹ und um die Christusformel 2 Kor 5,21¹⁷⁰. Außerdem dürften wichtige theologische Termini (z.B. die Bezeichnung Jesu als κύριος (vgl. Apg 7,59f.) auf diese Gruppe zurückgehen. Von hier aus führen dann Linien hinüber zur paulinischen Theologie, von denen hier nur wenige angedeutet werden können: das heilsgeschichtliche Denken, der Rückbezug auf das Alte Testament, die Gegenüberstellung einer 'nur' äußerlichen und einer

163 P. Stuhlmacher, Theologie 191.

164 H. Grotius, Annotationes in Acta 2, Paris 1646, zu Apg 6,1 und 6,5.

165 Näheres zur Forschungsgeschichte bei H.-W. Neudorfer, Stephanuskreis 146.252.

166 Darauf und auf die besondere Bedeutung der "Hellenisten" hat allen voran M. Hengel in verschiedenen Arbeiten, besonders in dem Aufsatz "Zwischen Jesus und Paulus", aufmerksam gemacht.

167 P. Stuhlmacher, Theologie 161.

168 A.a.O. 141.

169 A.a.O. 193f.

170 A.a.O. 195.

geistlichen Beschneidung (Röm 2,25-26; 4,10-12; Eph 2,11; Kol 2,11; 3,11), die Neubewertung des Gesetzes u.a.

6.3 Samaritanischer Hintergrund?

Die besonders von M.H. Scharlemann¹⁷¹ vertretene Vermutung, hinter Stephanus und seiner Rede stehe eine samaritanisch beeinflusste Theologie, hatten wir trotz bestehender Parallelen zurückgewiesen¹⁷². Die betonte Erwähnung Sichems läßt sich - wie wir sahen - aufgrund jüdischer Quellen auch anders erklären. Unerklärlich bliebe aber, warum der Geschichtsrückblick über den von den Samaritanern bevorzugten Pentateuch hinaus bis zu Salomo führt. Andererseits müßte das Schweigen der Rede zu einigen samaritanischen Lieblingstopoi erklärt werden. Stemberger hat für weite Teile der Rede Belege aus der jüdischen Auslegungstradition beigebracht und ist zu dem Ergebnis gekommen, allein die Grablegung der zwölf Patriarchen in Sichem sei rein samaritanisch.¹⁷³

6.4 Alexandria

Die Vermutung mancher Forscher, hinter der Stephanusrede stehe eine jüdisch-hellenistische Theologie mit dem ägyptischen Alexandria als Kristallisationspunkt, eine Theologie, wie sie sich besonders in den Werken Philo niedergeschlagen habe, wurde bereits erwähnt. In einer armenischen Handschrift des 6. Jahrhunderts findet sich der Hinweis auf die Vermutung, Philo habe zu jenen Diasporajuden gehört, die mit Stephanus disputierten (Apg 6,9)¹⁷⁴. Wenn es sich hier auch um eine Spekulation handeln dürfte¹⁷⁵, sprechen doch einige Beobachtungen für eine Beziehung von Apg 7 zu Philo: die gemeinsame griechische Bibel, die typologisierende Exegese, die Wertschätzung Abrahams und Moses, welchletzterer bei Philo beinahe göttlichen Charakter bekommen kann, das relativ geringe Interesse an Palästina¹⁷⁶, das Vorkommen des Stichworts σοφία nur in Apg 6f. usw. Andererseits darf man aber die Unterschiede nicht übersehen: Philo letztlich ungeschichtliches Denken, das dem heilsgeschichtlichen Rückblick von Apg 7 nicht entspricht, die völlig abweichende Beurteilung des Joseph, der

171 Ausführlich dazu M. H. Scharlemann, Stephen.

172 E. Richard schreibt zutreffend: "The Samaritan evidence is but one segment of the textual picture which prevails in Acts 7" (id., Acts 7 207); vgl. auch Mare, Acts 7, und Stemberger, Stephanusrede.

173 Stemberger, Stephanusrede 172f.; ähnlich, wenn auch mit anderen Akzenten W.H. Mare, Acts 7, und E. Richard, Acts 7.

174 Die Notiz in englischer Übersetzung bei Runia, Philo 5; dort Hinweis auf Belege.

175 D.T. Runia, Philo 60: "pure fantasy".

176 S. Sandmel schrieb über Philo: "It cannot be over-emphasized that Philo has little or no concern for Palestine" (Philo 116).

für Philo der Typus des schlechten Politikers ist¹⁷⁷, sowie vor allem das Fehlen einer messianischen Erwartung bei dem Alexandriner¹⁷⁸ trennen ihn von Stephanus. Deutlich ist, daß hier detaillierte Forschung nötig und sinnvoll ist. Die Beziehung nach Alexandria scheint mir in Verbindung mit den Brücken zwischen Apg 7 und dem Hebräerbrief noch die wahrscheinlichste Hypothese zu sein, der weiter nachzugehen sich lohnt.

L. W. Barnard hat die Anschauung einer Verbindung zwischen Alexandria und Apg 7 in die nachapostolische Zeit hinein ausgezogen und die Stephanusrede mit dem (nach seiner Meinung im 2. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts in Alexandria entstandenen) Barnabasbrief verglichen. Er kommt zu dem Ergebnis, der Schreiber des Barnabasbriefs habe Apg 7 unmittelbar in seine Situation hineingezogen und deshalb in seinem Brief verwendet.

VII. Ergebnisse

Unser Ausgangspunkt war die historische, die literarische und die theologische Fragestellung im Blick auf die Stephanusrede. Man wird am Ende festhalten können:

1. Lukas erweist sich auch am Beispiel der Stephanusrede als Schriftsteller, der im thukydeischen Sinne Reden *literarisch* verwendet. Dabei greift er auf zuverlässige Informationen und Traditionen zurück und beweist großes Geschick, auch diese Rede¹⁷⁹ einfühlsam in die Situation einzupassen.

2. *Historisch* wie theologisch spricht m. E. viel dafür, daß die überlieferte Rede in ähnlicher, vermutlich ausführlicherer Gestalt tatsächlich von Stephanus gehalten worden ist. Lukas hat sie im Sinne seines literarischen Ziels an einigen Punkten akzentuiert und in den Gesamtrahmen seines Doppelwerks gestellt, indem er Verbindungslinien herstellte.

3. Das *theologische* "Baumaterial" der Stephanusrede stellte ein stark im Judentum der hellenistischen Diaspora (Ägyptens?) verwurzelttes frühes Christentum zur Verfügung, das in einer harten Kontroverse mit dem palästinischen Judentum die Vorzüge des 'heidnischen' Landes und seiner Bewohner sieht und das diese Sicht mit dem Ziel einer christlichen Mission unter den Heiden theologisch beantwortet. Die Interpretation des Kommens und des Weges Jesu vom AT her

177 Briefliche Auskunft von H. Burkhardt, Grenzach.

178 Wolfson schreibt: "Whether Philo believed that the final redemption will take place under the leadership of a particular person as is known in Jewish tradition as the Messiah is not clear. Nowhere in his writings is there any explicit mention of a personal Messiah" (id., Philo 413f.).

179 Gegen Pesch, Apg 244, u.a.!

wird im Ansatz schon geleistet, was zu diesem frühen Zeitpunkt (ca. 31/2) durchaus erstaunlich ist.

Bibliographie

Die Abkürzungen entsprechen S.M. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis, TRE, Berlin ²1994. Kurztitel sind, soweit dies zur Eindeutigkeit nötig ist, in [] angegeben.

Quellen und Hilfsmittel

- W. Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Nachdruck der 5. Auflage, Berlin - New York 1971
 G. Duterme, Le vocabulaire du discours d'Étienne (Actes 7), Diss. Louvain 1950
 E. Lohse (Hg.), Die Texte aus Qumran hebräisch und deutsch, Darmstadt 1971
 O. Michel / O. Bauernfeind, De Bello Judaico - Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch, Vol. II,1, München 1963
 K. H. Rengstorff, A Complete Concordance to Flavius Josephus, Vol. 1-4, Leiden 1973
 J. Winter / A. Wünsche, Mechiltha. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus erstmalig ins Deutsche übersetzt und erläutert, Leipzig 1909

Kommentare

- F.F. Bruce, The Book of the Acts, NIC, Grand Rapids 1988 [Acts]
 E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, KEK 3 (Göttingen ⁷1977)
 I.H. Marshall, The Acts of the Apostles, TNTC 5, Grand Rapids 1980) [Acts]
 H.-W. Neudorfer, Die Apostelgeschichte des Lukas 1. Teil, EdC.B 8, Stuttgart 1986 [Apg]
 R. Pesch, Die Apostelgeschichte, EKK 5,2, Zürich/Einsiedeln 1986 [Apg]
 J. Roloff, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen, 1981
 G. Schneider, Die Apostelgeschichte, HThK 5,1, Freiburg 1980 [Apg]
 G. Stählin, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen ⁴1979

Monographien

- I.H. Marshall, Luke: Historian and Theologian, Exeter 1970 [Luke]
 C.C. Hill, Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church, Minneapolis 1992

- W. W. Gasque, A History of the Criticism of the Acts of the Apostles (Grand Rapids 1975) [History]
- M. Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart ²1984 [Geschichtsschreibung]
- J. Kilgallen, The Stephen Speech, AnBib 67, Rom 1976
- W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ¹⁷1973
- S. Légasse, STEPHANOS. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres, LeDiv 147, Paris 1992
- I. H. Marshall, Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie (Gießen-Basel 1985) [Ursprünge]
- H.-W. Neudorfer, Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F.C. Baur, TVGMS 309 (Giessen 1983) [Stephanuskreis]
- R. Riesner, Die Frühzeit des Apostels Paulus, WUNT 71 Tübingen 1994
- D. T. Runia, Philo in Early Christian Literature. A Survey, CRI 3,3 Assen 1993
- M. H. Scharlemann, Stephen: A Singular Saint, AnBib 34, 1968 [Stephen]
- E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Vol. 2, hrsg. v. G. Vermes u.a., Edinburgh 1979 (revidierte Ausgabe)
- R. Storch, Die Stephanusrede Ag 7,2-53, Diss. Göttingen 1967
- P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments 1, Göttingen 1992
- U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, WMANT 5 Neukirchen 1961
- H.A. Wolfson, Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, Vol. 1, Cambridge (Mass.) ³1962

Artikel und Aufsätze

- L. W. Barnard, Saint Stephen and Early Alexandrian Christianity, NTS 7(1960/1) 31-45
- O. Betz, Probleme des Prozesses Jesu, ANRW II.25,1, hrsg. v. W. Haase, Berlin - New York 1982, 565-647
- F.F. Bruce, The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction?, in: H. Temporini and W. Haase (Hg.), ANRW II 25,3 Berlin 1984) 2569-2603 [ANRW]
- P. Dschulnigg, Die Rede des Stephanus im Rahmen des Berichtes über sein Martyrium (Apg 6,8-8,3), Jud 44, 1988, 195-213
- W.W. Gasque, Did Luke Have Access to Traditions about the Apostles and the Early Churches?, JETS 17 (1974) 45-48 [Luke]
- K. Haacker, Die Stellung des Stephanus in der Geschichte des Urchristentums, in: ANRW II 26.2 (Hg. W. Haase / H. Temporini), Berlin - New York 1995, 1515-1553

- M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, NTS 18 (1972) 15-38 [Ursprünge], ders., Zwischen Jesus und Paulus. Die "Hellenisten", die "Sieben" und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3), ZThK 72,1975,151-206 [Jesus]
- W.H. Mare, Acts 7: Jewish or Samaritan in Character?, WThJ 34 (1972) 1-21
- W. Michaelis, Art. ὁράω κτλ., ThWNT 5,315-381
- O. Michel, Art. οἶκος., ThWNT 5,122-161
- ders., Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im "Bellum Iudaicum". Analysen und Perspektiven, in: ANRW II 21.2, hrsg. von W. Haase, Berlin - New York 1984, S. 945-976 [ANRW]
- H.-W. Neudorfer, Art. 'Lukas', GBL 2, Wuppertal 1988, 900 [Lukas]
- ders., Art. Urchristentum, ELThG 3, Wuppertal 1994, 2064-2066 [Urchristentum]
- E. Plümacher, Acta-Forschung 1974-1982, ThR 49,1984, 105-169
- E. Richard, Acts 7: An Investigation of the Samaritan Evidence, CBQ 39,1977,190-208 [Acts 7]
- ders., The Polemical Character of the Joseph Episode in Acts 7, JBL 98,1979, 255-267 [Character]
- ders., Acts 6,1-8,4. The Author's Method of Composition, SBL.DS 41, Missoula 1978 [Method]
- S. Sandmel, Philo's place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature, New York, ²1971
- M.H. Scharlemann, Stephen's Speech: A Lucan Creation?, ConJ 4, 1978,52-57 [Speech]
- G. Schneider, Art. δίκαιος, EWNT 1, Stuttgart ²1992, 781-784 [Art.]
- J.J. Scott Jr., Stephen's Speech: A Possible Model for Luke's Historical Method, JETS 17,1974,91-97 [Speech]
- ders., Stephen's Defense and the World Mission of the People of God, JETS 21, 1978, 131-141 [Defense]
- A. Spiro - C. S. Mann, Stephen's Samaritan Background, in: J. Munck, The Acts of the Apostles, Appendix V, S. 285-300, AncB 31, Garden City/New York, 1967
- G. Stemberger, Die Stephanusrede (Apg 7) und die jüdische Tradition, in: A. Fuchs (Hg.), Jesus in der Verkündigung der Kirche, SNTU.A 1, Linz 1976,154-174
- P. von der Osten-Sacken, Art. krate/w, EWNT 2,776-778
- J. Zmijewski, Die Stephanusrede (Apg 7,2-53) - Literarisches und Theologisches, in ders., Das Neue Testament. Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis, Stuttgart 1986, 85-128